تجديد التفكير الديني في الإسلام

محمد إقبال

ترجمة

عباس محمود

راجع مقدمته والفصل الأول منه

المرحوم عبد العزيز المراغي

وراجع بقية الكتاب

الدكتور مهدي علام

دار الهداية
للطباعة والنشر والتوزيع

تم طبع هذه الطبعة بإذن خاص من السيد الدكتور الملحق الثقافي
لسفارة باكستان وبتكليف منه للدار

الطبعة الثالثة
١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦م

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق
١٨٤٩١ / ٢٠٠٠
I.S.B.N.
977 - 5502 - 54 - 3

مقدمة

القرآن الكريم كتاب يعنى بالعمل أكثر مما يعنى بالرأي ، ومع هذا فهناك أناس من العسير عليهم بحكم مزاجهم أن يتمثلوا عالمًا جديدًا عليهم ليستأنفوا الحياة على هذا النسق الخاص بالرياضة الباطنية التي هي الهدف الأسمى للدين .

وفضلاً عن هذا ، فإن الجيل الحديث بحكم ما أدركه من تطوّر في نواحي تفكيره ، قد اعتاد التفكير الواقعيّ ، ذلك النوع من التفكير الذي زكّاه الإسلام نفسه ، في المراحل الأولى من تاريخه الثقافيّ على الأقل . وقد جعلت هذه العادة الرجل العصري أقل قدرة على هذه الرياضة النفسيّة ، بل بات يشكُّ في قيمتها ؛ لأنها عرضة للخداع .

وقد عملت المذاهب الصوفيّة الصحيحة عملاً طيِّبًا من غير شكّ في تكييف الرياضة الدينيَّة في الإسلام ، وفي توجيه خطاها . ولكن الممثّلين لفكرة التصوّف في العصر الأخير ، بحكم بعدهم عن نتاج العقل الحديث ، أصبحوا عاجزين تمام العجز عن قبول أي إلهام جديد من الفكر الحديث والتجربة العصرية . وهم يزاولون أساليب خلقت لأجيال كانت لها نظرة ثقافيّة تختلف عن نظرتنا نحن في نواح هامَّة .

يقول القرآن الكريم ﴿ **مَا خَلْقُكُمْ وَلا بَعْثُكُمْ إلاَّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ** ﴾ ومكابدة هذا النوع من الوحدة البيولوجية المتضمنة في هذه الآية يحتاج إلى طريقة أقلّ

عنفاً من الناحية الفسيولوجية ، وأكثر ملاءمة من الناحية النفسية لهذا الطراز من العقل الواقعي[1] ، فإن عُدمنا مثل هذه الطريقة تصبح الحاجة إلى وضع المعرفة الدينية في صورة علمية أمرًا طبيعيًّا .

ولقد حاولت في هذه المحاضرات ، التي أعددتها بناء على طلب الجمعية الإسلامية بمدراس ، وألقيتها في مدراس وحيدر أباد وعليكرة ، بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناءً جديداً ، آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام ، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطوُّر في نواحيها المختلفة .واللحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا .

لقد تعلمت الطبيعيات القديمة نقد أسسها التي قامت عليها أولاً ، فأدّى هذا النقد إلى سرعة اختفاء المادِّية التي قالت بوجودها أول الأمر . وليس ببعيد ذلك اليوم الذي يكشف فيه كل من الدين والعلم اتفاقًا متبادلاً بينهما لم يكن حتى اليوم منتظراً .

على أنه ينبغي ألا يغيب عن أذهاننا أن التفكير الفلسفي ليس له حدّ

---

(١) آية ٢٨ سورة لقمان ـ الآية الكريمة مسوقة لإثبات قدرة الله على البعث ، وأنه يستوي في قدرته خلق نفس واحدة وخلق ما لا يحصى من الملايين يوم الحساب ﴿فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ ﴿١٣﴾ فَإِذَا هُم بِالسَّاهِرَةِ ﴾ ﴿سورة النازعات : آية ١٣ ﴾ (عبدالعزيز المراغي) .

لا شك في أن الآية نزلت ردًّا على من اعترض على بعث جمهور غفير بزجرة واحدة كما أبانه الأستاذ المراغي . ولكنها تشير بطرف خفي ، كما شرح لنا المؤلف نفسه رحمه الله ، إلى وحدة أحوال الحياة من حيث مجموعها قلة وكثرة وزمانًا ومكانًا ، وقد اختار لذلك تعبيراً خاصًّا وهو « الوحدة البيولوجية » .

وقصد المؤلف من « الناحية الفسيولوجية » الناحية الجسمانية نظرًا إلى منزع الأديان الأخرى ، فإن المؤلف ولد في البيئة الهندية وتربى فيها ، وهي منبت الأديان الشهيرة الثلاثة : البرهمية ، والبوذية ، والجينية ، وجميعها تقرر أن الراحة الجسمانية تحول دون التقدم الروحاني ، فتفرض على أتباعها مجاهدات جسمانية شاقة ورياضات بدنية عنيفة . وكان أجداد المؤلف رحمة الله من البراهمة ، وقد أشار إلى ذلك في أحد دواوينه ، إنما أسلم أحدهم عند اتصاله بصوفي مسلم صادق . ـ(السيد أبو النصر أحمد الحسيني)

يقف عنده ، فكلما تقدمت المعرفة ، وفتحت مسالك للفكر جديدة ، أمكن الوصول إلى آراء أخرى غير التي أثبتها في هذه المحاضرات ، وقد تكون أصح منها . وعلى هذا فواجبنا يقتضي أن نرقب في يقظة وعناية تقدم الفكر الإنساني ، وأن نقف منه موقف النقد والتمحيص.

محمد إقبال

ت/ ٢٤٨١٦٧٧
السفارة/ ٢٤٨٧٨٠٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الأزهر
مجمع البحوث الإسلامية
الادارة العامة
للبحوث والتأليف والترجمة

AL-AZHAR
ISLAMIC RESEARCH ACADEMY
GENERAL DEPARTMENT
For Research, Writting & Translation

السيد المستشار الصحفي/
لسفارة باكستان بالقاهرة ـ ٨ش السلولي الدقي

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته .... وبعد :

فإيماء إلى خطاب سيادتكم الموجه لفضيلة الأمين العام لمجمع البحوث الاسلامية في ١٩٩٧/١٢/٣ بشأن كتاب [تجديد الفكر الديني في الاسلام] تأليف / محمد إقبال ترجمة / عباس محمود ومراجعة المرحوم / عبد العزيز المراغي بك والدكتور / مهدي علام .

نفيد بأن الكتاب المذكور بعد فحصه ومراجعته تبين أنه ليس فيه ما يتعارض مع العقيدة الإسلامية ولا مانع من نشره .

مع التأكيد على ضرورة العناية التامة بكتابة الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة والالتزام بتسليم (٥) خمس نسخ لمكتبة الأزهر الشريف بعد الطبع .

والله الموفق ...

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

١٤١٩/١/٢١هـ
١٩٩٨/٥/١٠م
٩٨/٥/١٦

مدير عام
البحوث والتأليف والترجمة

"شكري محمد أحمد حسن"
٩٨/٥/١٩

[illegible] والنشر
صادر رقم - ١١٧
التاريخ ١٩/ ٥/ ١٩٩٨

أسامة

Press Counsellor

Keep it with
[illegible] Iqbal [illegible]
2/9

- ١ -

المعرفة والرياضة الدينية

ما طبيعة الكون الذي نعيش فيه وما بناؤه العام ؟ أهناك عنصر ثابت في تركيب هذا الكون ؟ وكيف نكون بالنسبة إليه ؟ وأي مكان نشغله منه ؟ وما نوع السلوك الذي يتفق وهذا المكان الذي نشغله ؟ هذه المسائل مشتركة بين الدين والفلسفة والشعر العالي الرفيع . غير أن المعرفة المستفادة من هواتف الشعر شخصية بالضرورة ، في نوعها وفي طبيعتها ، وهي مجازية مبهمة غير محدّدة . والدين - في أكمل صوره - يسمو فوق الشعر ، فهو يتخطى الفرد إلى الجماعة ؛ وفي موقفه من الحقيقة الكلية يتعارض مع عجز الإنسان وقصوره ، فهو يفسح مطالبه ، ويستمسك بأمل لا يقل في شيء عن شهود الحق شهوداً مباشراً . فهل من الممكن إذن أن نستخدم في مباحث الدين المنهج العقلي البحت للفلسفة ؟ إن روح الفلسفة هي روح البحث الحر ، تضع كل سند موضع الشك ، ووظيفتها أن تتقصى فروض الفكر الإنساني التي لم يمحصها النقد إلى أغوارها ، وقد تنتهي من بحثها هذا إلى الإنكار ، أو إلى الإقرار في صراحة بعجز التفكير العقلي البحت عن اكتناه الحقيقة القصوى ، أما جوهر الدين فهو الإيمان . والإيمان كالطائر يعرف طريقه الخالي من المعالم غير مسترشد بالعقل . وفي هذا يقول شاعر الإسلام الصوفي العظيم[1] : « العقل يترصد قلب الإنسان النابض ويحرمه ذلك الزخر من الحياة الكامنة فيه » .

على أننا لا نستطيع أن ننكر أن الإيمان أمر أكثر من مجرد الشعور ، فهو

(١) لم يصرح المؤلف باسم الشاعر الصوفي العظيم ، ولعله يريد جلال الدين الرومي .

في حقيقته يشبه رضا النفس عن علم ومعرفة . ووجود الفرق المختلفة من المتكلمين والمتصوفة في تاريخ الدين شاهد بأن الفكر عنصر جوهري من عناصره . وإلى جانب هذا فإن الدين ، من حيث هو عقيدة ، هو - كما عرفه الأستاذ هويتهد - « نظام أو مجموعة من الحقائق العامَّة لها تأثير في تكييف الخلق ، إذا صدق الاعتقاد بها ، وفهمت فهمًا واضحًا قويًّا » . وإذ كانت غاية الدين وهدفه الأسمى تكيف الإنسان وهدايته في تدبيره لنفسه ، وفي صلاته بغيره ، فقد أصبح من الجليّ أن الحقائق التي يشتمل عليها الدين ينبغي ألاّ تبقى غير مقررة ، فما من أحد من الناس يقامر بالإقدام على عملٍ ما على أساس مبدأ خلقي مشكوك في قيمته .

وفي الحق أنّ الدين - نظرًا لوظيفته - أشد حاجة حتى من المبادئ العلمية المسلّمة، إلى أساس عقليّ لمبادئه الأساسية ، فقد يتجاهل العلم الإلهيات[١] التي تعتمد على العقل ، بل لقد تجاهلها حتى الآن . ولكن الدِّين لا يكاد يستغني عن السعي إلى التوفيق بين المتضادات التي نجدها في عالم التجربة ، وعن تعليل يبرر أحوال البيئة التي تجد الإنسانية نفسها محاطة بها . ولهذا نجد الأستاذ هويتهد يلاحظ بحق أنَّ عُصور الإيمان هي عصور النظر العقلي[٢].

على أن النظر العقلي في الإيمان ليس معناه التسليم بتعالي الفلسفة على

---

(١) الإلهيات هي الترجمة التي اصطلح عليها المتقدمون لكلمة ميتافيزيقيا Metaphysics انظر كتاب النجاة لابن سيناء ١٩٨ . (المترجم) .

(٢) لعل المؤلف يريد الدين في أكمل صورة ، وإلا فالتدين باعتباره معتقداً ما لا يبحث عن فلسفة هذا المعتقد، فمتى استعان المرء في تحقيق صحة المعتقد بالتامل والتجربة لا يظل المعتقد معتقداً بل يصبح معرفة . والمعتقد والمعرفة أمران نفسيان يختلفان - كما قال جوستاف لوبون - من حيث المصدر اختلافًا تامًّا ، فالمعتقد كناية عن إلهام لا شعوري ناشئ عن علل بعيدة عن إرادتنا ، والمعرفة اقتباس شعوري عقلي قائم على الاختبار والتامل . (عبدالعزيز المراغي)

الدين. فللفلسفة من غير شكّ حقّ الحكم على الدِّين، ولكن طبيعة ما يراد الحكم عليه لن تذعن لحكم الفلسفة، إلا إذا كان هذا الحكم قائمًا على أساس ما يضعه هو من شرائط . وعندما تتهيَّأ الفلسفة للحكم على الدين لا تستطيع أن تفرد له مرتبة دنيا بين الموضوعات التي تتناولها. فالدين ليس أمرًا جزئيًّا ، ليس فكرًا مجردًا فحسب ، ولا شعورًا مجردًا ، ولا عملاً مجردًا ، بل هو تعبير عن الإنسان كله ، ولهذا يجب على الفلسفة ، عند تقديرها للدِّين، أن تعترف بوضعه الأساسي ، ولا مناص لها عن التسليم بأن له شأنًا جوهريًّا في التأليف بين ذلك كله تأليفًا يقوم على التفكير .

وليس هناك من سبب يدعو إلى الظنّ بأن الفكر والبداهة متضادان بالضرورة، فهما ينبعان من أصل واحد ، وكل منهما يكمّل الآخر؛ فأحدهما يدرك الحقيقة جزءاً جزءاً، والآخر يدركها في جملتها ، أحدهما يركز نظرته نحو ما فيها من خلود ، والثاني نحو ما فيها من حدوث ، فالبداهة هي الحاضر، فيهدف بالحقيقة في مجموعها ، أما الفكر فيهدف إلي إدراك هذا المجموع بالتدبّر في تعيين أجزائه المختلفة ، وإفراد كل واحد منها، والتأمل فيه على حدة . كلاهما يفتقر إلى الآخر لتجديد قواه ، وكلاهما يلتمس شهود نفس الحقيقة التي تتكشف لكل منهما على نحو يتلاءم ووظيفته في الحياة ، وفي الحق أن البداهة - كما يقول بركسون[1] - ليس إلا ضربًا عاليًا من التفكير.

ويمكننا أن نقول: إن التماس الأسس العقليَّة للإسلام قد بدأ بالرسول نفسه، فقد كان دائمًا يدعو ربَّه فيقول : «اللهم اهدني لما اختلفت فيه من

(١) هنري بركسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) فيلسوف فرنسي عظيم ، ولعله أكبر فيلسوف فى النصف الأول من القرن العشرين ، يقوم مذهبه على أن الصيرورة أو التغير هو الحقيقة الوحيدة ، وأن الحياة لها تلقائية خاصة بها - تاريخ الفلسفة الحديثة ص٤١٧ - ٤٢٧ .

الحق بإذنك[1]. وآثار أصحاب النظر العقلي من المتصوِّفة وغير المتصوفة في العصور الأخيرة تشغل فصلاً قيِّمًا جدًّا في تاريخنا الثقافي ، من حيث إنه تجلّت فيها رغبة ملحَّة في وضع نظام الأفكار المتّسقة المنسجمة ، كما تجلّي فيها روح من الإخلاص للحق العظيم ، مع ما كان لهذا العهد من قصور جعل الحركات الدينيَّة المختلفة في الإسلام أقل ثمرة مما كان يقدَّر لها لو أنها جاءت في عهد غيره . إن الفلسفة اليونانيَّة ـ على ما نعرف جميعًا ـ كانت قوة ثقافية عظيمة في تاريخ الإسلام ، ولكن التدقيق في درس القرآن الكريم وفي تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني، يكشفان عن حقيقة بارزة هي : أن الفلسفة اليونانيَّة مع أنها وسَّعت آفاق النظر العقلي عند مفكّري الإسلام غشَّت على أبصارهم في فهم القرآن[2] .

كان سقراط يقصر همّه على عالم الإنسان وحده . وكان يرى أنّ معرفة الإنسان معرفة حقَّة إنما تكون بالنظر في الإنسان نفسه ، لا بالتأمل في عالم النبات، والهوامِّ والنجوم . وما أشد مخالفة هذا لروح القرآن الذي يرى في النحل على ضآلة شأنه محلاًّ للوحي الإلهي[3] ، والذي يدعو القارئ دائمًا إلى النظر في تصريف الرياح المتعاقب ، وفي تعاقب الليل والنهار والسحب ، والسماء ذات النجوم، والكواكب السابحة في فضاء لا يتناهى . وكان

(١) صحيح مسلم ـ صلاة المسافرين ـ باب الدعاء في صلاة الليل . (المترجم) .

(٢) الحق أن المتقدمين لم يعكفوا على درس القرآن على ضوء النظر الفلسفي ، بل فهموه كما تقتضيه طبيعة اللغة التي نزل بها . وهذا النوع من التفسير الذي يعيبه المؤلف إنما عرض للمتأخرين ، ويظهر أن المراد بالمتقدمين في نظر المؤلف كان غير المراد في نظر العلماء . (المراغي)

(٣) ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل : ٦٨-٦٩) .

أفلاطون وفيًّا لتعاليم أستاذه سقراط فقدح في الإدراك الحسِّي ؛ لأن الحس في رأيه يفيد الظن ولا يفيد اليقين . وما أبعد هذا القول عن تعاليم القرآن الذي يعدّ « السمع » و « البصر » أجل نعم الله على عباده ، ويصرّح بأن الله جل وعلا سوف يسألهما في الآخرة عما فعلا في الحياة الدنيا[1] . وقد فات هذا الأمر المتقدمين من علماء الإسلام الذين عكفوا على درس القرآن بعد أن بهرهم النظر الفلسفي القديم ، فقرءوا الكتاب على ضوء الفكر اليوناني . ومضى عليهم أكثر من قرنين من الزمان قبل أن يتبيّن لهم في وضوح غير كاف أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع تعاليم الفلسفة القديمة . وقد نجم عن إدراكهم هذا نوع من الثورة الفكرية لم يدْرَك أثرها الكامل إلى يومنا هذا .

وكان من نتائج هذه الثورة من ناحية ، وبتأثير ظروف الأحوال الشخصية من ناحية أخرى ، أن اتَّجه الغزالي إلى إقامة الدِّين على دعائم من التشكك الفلسفي . وهي دعائم غير مأمونة العواقب على الدين تمامًا ، ولا تسوِّغها روح القرآن كل التَّسويغ . وابن رشد ـ أكبر خصوم الغزالي ، والمنافح عن الفلسفة اليونانية ضد الثائرين عليها ـ قد تأثر بأرسطو فاصطنع المذهب القائل بخلود العقل الفعّال . . ذلك المذهب الذي كان له في وقت ما تأثير كبير في الحياة العقلية في فرنسا وإيطاليا ، ولكنّه في رأيي يتعارض تمامًا مع نظرة القرآن إلى قيمة النفس الإنسانية وإلى مصيرها . وبهذا غابت عن ابن رشد فكرة إسلامية مثمرة عظيمة ، وساعد عن غير قصد على نموّ فلسفة للحياة تورث الضعف، وتغشى على بصر الإنسان عند نظره إلى نفسه ، وإلى ربه ، وإلى دنياه .

وليس من شك في أن البناة من مفكري الأشاعرة[2] كانوا على طريق

---

(١) ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ (الإسراء : ٣٦) .

(٢) نسبة إلى أبي الحسن علي الأشعري (٢٦٠ : ٣٢٤هـ) مؤسس علم الكلام المعبر عن رأي أهل السنة . المترجم .

الصواب، وقد سبقوا الفلسفة المثالية إلى قدر من أحدث آرائها، وإن كانت حركة الأشاعرة في جملتها لا غاية لها إلا الدفاع عن رأي أهل السنة بأسلحة من المنطق اليوناني .

أما المعتزلة[1] وقد قصروا إدراكهم للدين على أنه مجموعة من العقائد، متجاهلين أنه حقيقة حيوية - فلم يحفلوا بأساليب إدراك الحقيقة إذا كانت لا تقبل التصوّر ، وأرجعوا الدين إلى نسق المعاني المنطقية انتهى إلى موقف سلبيّ بحت ، وغاب عنهم أنه في ميدان المعرفة - علمية كانت أو دينية - لا يمكن للفكر أن يستقل تمام الاستقلال عن الواقع المتحقق في عالم التجربة .

على أنه لا سبيل إلى إنكار أن الدعوة التي نهض لها الغزاليّ تكاد تكون دعوة للتبشير بمبدأ جديد ، مثلها في ذلك مثل الدّعوة التي قام بها كَنْط[2] في ألمانيا في القرن الثامن عشر ، ففي ألمانيا ظهر المذهب العقلي لأول عهده حليفًا للدّين، ولكن سرعان ما تبيّن أن جانب العقيدة (Dogmatic) من الدين لا يمكن البرهنة عليه حتمًا، فكان الطريق الوحيد إذن أن تمحى العقيدة الدينية من سجلّ المقدّسات. وقد جاء مع محو العقيدة مذهب المنفعة في فلسفة الأخلاق ، وبذلك مكّن المذهب العقلي من سيادة الإلحاد .

تلك كانت الحال في ألمانيا عندما ظهر « كنط » ، وكشف كتابه « العقل

---

(١) أصحاب واصل بن عطاء الذي اعتزل عن مجلس الحسن البصري ، وهناك آراء مختلفة في سبب هذه التسمية .(انظر فجر الإسلام لأحمد أمين ، ج١ ، ص٣٤٧ - ٣٦٨ الطبعة الثالثة) (مهدي علام) .

(٢) إمانويل كنط (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) فيلسوف ألماني له أثر عظيم في الفلسفة الحديثة والأخلاق ، امتاز بنقد العقل وبيان قصوره ، وله في الأخلاق نظرة سلبية أثارت الإعجاب . وهو القائل « شيئان يملآنني إعجابًا : السماء ذات النجوم فوق رأسي ، والقانون الخلقي في نفسي » انظر تفصيل مذهبه في تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص١٩٥ - ٢٤٥ . (المترجم)

الخالص » عن قصور العقل الإنسانيّ، فهدم بذلك ما بناه أصحاب المذهب العقلي من قبل ، وصدق عليه القول بأنه كان أجلَّ نعم الله على وطنه .

وإن التشكّك الفلسفي الذي اصطنعه الغزاليّ ، على تطرفه بعض الشيء، قد انتهى إلى النتيجة نفسها في العالم الإسلامي ؛ إذ قضى على ذلك المذهب العقلي الذي كان موضع الزهو على الرغم من ضحالته، وهو المذهب الذي سار في نفس الاتجاه الذي اتجه إليه المذهب العقلي في ألمانيا قبل ظهور « كنط » . غير أن هناك فارقًا بين الغزاليّ و « كنط » ، فإن « كنط » تمشى مع مبادئه تمشيًا لم يستطع أن يثبت أن معرفة الله ممكنة . أما الغزاليّ فعندما خاب رجاؤه في الفكر التحليلي ولّى وجهه شطر الرياضة الصوفية، وألفى فيها مكانًا للدين قائمًا بنفسه . وبهذه الطريقة وفّق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلاً عن العلم وعن الفلسفة الميتافيزيقية .

ولكنَّ تجلّي[1] اللانهائي على طريقة الوعي الصوفي أقنع الغزالي بتناهي العقل وعجزه عن الوصول إلى أحكام جازمة ، ودفعه إلى أن يقيم حدًّا فارقًا بين الفكر والبداهة ، وفاته أنهما متصلان اتصالاً أساسيًّا ، وأن العقل لابد أن يظهر لنا في صورة من التناهي والعجز عن الوصول إلى أحكام قاطعة لاتحاده بالزمان المتجدد . والرأي القائل بأن العقل في جوهره متناهٍ ، ومن ثم لا يقدر على إدراك غير المتناهي رأي ينهض على تصوّر خاطئ لحركة العقل في تحصيل المعرفة . إن قصور الفهم المنطقي[2] الذي يواجه كثرة من الجزئيات المتنافرة فيما بينها، والتي لا أمل في ردّها جميعًا إلي وحدة واحدة ، هذا القصور هو الذي يجعلنا نشك في إمكان توصُّل العقل إلى إدراك قاطع ، وفي

---

(١) التجلي في اللغة بمعنى الظهور ، وعند السالكين عبارة عن ظهور ذات الله وصفاته ، وهذا هو التجلّي الرباني - كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ص٢٦٨ . (المترجم)

(٢) المراد بالفهم المنطقي : العقل الاستدلالي الذي يسير على خطوات في عالم الحس المتفرق . (المترجم)

الحق أن الفهم المنطقي يعجز عن تصوّر هذه الكثرة من الجزئيات عالمًا واحداً متماسكًا . وطريقته الوحيدة هي التعميمات القائمة على وجوه التشابه ، ولكنّ تعميماته هذه ليست إلا وحدات وهمية لا تؤثر في حقيقة الأشياء الواقعة . على أنَّ الفكر قادر على أن يصل في حركته العميقة إلى لا نهائي سارٍ فيها ، والتصورات المتناهية المختلفة ليست إلا لحظات في حركة تَجَلّيه ، فالفكر من حيث طبيعة جوهره ليس قارًا معطلاً ، بل هو متحرك فعّال يتكشّف إذ يحين الوقت عما فيه من لا نهائية ، مثله مثل الحبّة تحمل في طيّاتها من أول الأمر وحدة الشجر الكاملة على أنها حقيقة ماثلة . وعلى هذا فالفكر هو « الكل » في حركة تكشّفه عما في ثناياه يبدو للناظر إليه من زاوية الحدوث كسلسلة من معيَّنات محدّدة لا يمكن إدراكها إلا من طريق نسبة بعضها إلى بعض . ومعاني هذه المعيّنات ليست في وحدتها الذاتية بل الكل الأكبر ، الذي هي له مظاهر معينة . وهذا الكل الأكبر - إذا استعملنا المجاز الوارد في القرآن - هو نوع من « اللوح المحفوظ » يشتمل على جميع إمكانيات المعرفة التي تتعيّن بعد ، على أنها حقيقة ماثلة تظهر في سلسلة من التصورات المتناهية يبدو في الزمان المتجدد أنها واصلة إلى وحدة ماثلة فيها بالفعل ، والواقع هو أن حضور اللانهائي الكلّي في حركة الفكر هو الذي يجعل التفكير النهائي ممكنًا . ولكنّ « كنط » والغزالي - على سواء - فاتهما أن يدركا أن الفكر في حركة إدراك المعرفة يتخطى حدود تناهيه . والمتناهيات[1] الطبيعية متنافرة فيما بينها ، وليست المتناهيات الفكرية كذلك ؛ لأن الفكر بجوهره لا يقبل التقيّد ، ولا يستطيع البقاء حبيسًا في نطاق ذاتيته الضيِّق . وليس في العالم الفسيح وراء الفكر شيء أجنبي عنه ، وعندما يسهم الفكر شيئًا فشيئًا في حياة ما هو أجنبي عنه في الظاهر ، فإنه يحطّم حدود تناهيه

(١) أي الموجودات المحدودة في عالم المادة . (المترجم)

ويتمتع باللاتناهي الموجود فيه بالقوة . وحركة الفكر لا تصبح ممكنة إلا بسبب حضور اللامتناهي حضوراً ضمنيًا في ذاته المتناهية ، فيبقى شعلة الأمل متأججة فيه وتغذّيه في حركته التي لا تنتهي . ومن الخطأ أن نحسب الفكر غير قادر على الوصول إلى أحكام قاطعة فإنه هو أيضًا على طريقة الخاصة تحية من المتناهي لغير المتناهي .

ظلّ التفكير الديني في الإسلام راكداً خلال القرون الخمسة الأخيرة . وقد أتى على الفكر الأوربي زمن تلقى فيه وحي النهضة عن العالم الإسلامي، ومع هذا فإن أبرز ظاهرة في التاريخ الحديث هي السرعة الكبيرة التي ينزع بها المسلمون في حياتهم الروحية نحو الغرب . ولا غبار على هذا المنزع فإن الثقافة الأوربية في جانبها العقلي ليست إلا ازدهاراً لبعض الجوانب الهامّة في ثقافة الإسلام . وكل الذي نخشاه هو أن المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوربية قد يشلّ تقدمنا ؛ فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها . وكانت أوربا خلال جميع القرون التي أصبنا فيها بجمود الحركة الفكرية ، تدأب في بحث المشكلات الكبرى التي عني بها فلاسفة الإسلام وعلماؤه عناية عظمى . ومنذ العصور الوسطى، وعندما كانت مدارس المتكلمين في الإسلام قد اكتملت ، حدث تقدم لا حدَّ له في مجال الفكر والتجربة . وكان من نتائج امتداد سلطان الإنسان على الطبيعة ، أن بعث فيه ذلك إيمانًا وإحساسًا جديدين بتفوّقه على القوى التي تتألّف منها بيئته . فظهرت وجهات نظر جديدة ، وحرّرت مرة ثانية المشكلات القديمة في ضوء التجربة الحديثة ، وظهرت مشكلات من نوع جديد . ويبدو أن عقل الإنسان أخذ يشب عن طوق ما يحيط به من زمان ومكان وعليّة ، وهي أخص مقولاته[1] الجوهرية .

---

(١) المقولات هي أعلى أنواع النسب التي تقال على أنحاء الوجود مثل الجوهر والكم والكيف والإضافة والمكان والزمان والوضع والملك والعقل والانفعال ، وهذه هي المعقولات التي قال بها أرسطو - انظر - أرسطو لعبدالرحمن بدوي ص٨٨ .

إن تصوّرنا للتعقّل نفسه بسبيل التغير نتيجة لتقدم التفكير العلمي ، فنظرية أينشتين جاءتنا بنظرة جديدة إلى الكون ، وقد فتحت آفاقًا جديدة من النظر إلى المشكلات المشتركة بين الدين والفلسفة .

فلا عجب إذن أن نجد شباب المسلمين في آسيا وفي إفريقية يتطلّبون توجيهًا جديداً بعقيدتهم . ولهذا لابدّ من أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوربي ، وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوربا أن تعيننا به في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام ، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر . أضف إلى هذا أنه لا سبيل إلى تجاهل الدعوة القائمة في أواسط آسيا ضدّ الدّين على وجه عام ، وضدّ الإسلام على وجه خاص ـ تلك الدعوة التي قد عبرت حدود الهند بالفعل . وبعض دعاة هذه الدعوة من أبناء المسلمين ، وأحدهم وهو الشاعر التركي توفيق فكرت[1] الذي توفي منذ عهد قريب قد ذهب إلى تحقيق أغراض حركته إلى حدٍّ أنه استخدم في ذلك قصائد شاعرنا العظيم ميرزا عبدالقادر بيدل الأكبر آبادي[2] ، حقًّا لقد آن الأوان للنظر في

---

(١) توفيق فكرت (١٨٦٧ ـ ١٩١٥م) شاعر تركي مجدد بالأدب التركي الحديث ، عاش مدرسًا في مدارس الحكومة وفي بعض المعاهد التبشيرية المسيحية، ومحرراً في الصحف التركية الشتى ، وهو صاحب غير واحد من الدواوين . وكان إلحادي النزعة . أفصح عنها بخاصة في ديوانيه « اينا نمق احتياجي » و « تاريخ قديم » . وهو يعد ركنًا من أركان الانقلاب التركي اللاديني الأخير . وكان من أثر تلك الدعوة اللادينية أن ابنه خالوق الذي ألف لأجله ديوانًا خاصًّا باسم « خالوقك دفتري » تنصر في جلاسجو في السنة التي ذهبت أمه للحج ، وخالوق الآن مهندس نصراني في أمريكا .

لم يكن يعلم الدكتور إقبال ـ فيما نعرف ـ اللغة التركية ، ولكن يظهر أنه اطلع على أحوال حياته وترجمة بعض أشعاره باللغة الألمانية . وقد قلده الدكتور في وضع بعض دواوينه .(السيد أبو النصر أحمد الحسيني)

(٢) ميرزا عبدالقادر بيدل الأكبر آبادي . : شاعر هندي ولد في أكبر آباد (وهي مدينة تسمى اليوم « آكرا ») في سنة ١٠٥٤هـ وتوفي بدلهي في سنة ١١٣٣هـ. وكان يقول الشعر بالفارسية ، له ديوان صغير في التصوف اسمه « عرفان » ، ومثنوي رمزي باسم « طلسم حيرت » . وله في النثر مجموعة من الرسائل تسمى « رقعات أو=

مبادئ الإسلام وأصوله . وإني لأعتزم في هذه المحاضرات أن (أناقش مناقشة فلسفية) بعض الأفكار الأساسية في الإسلام على أمل أن يتيح لنا ذلك ، على أقل تقدير ، فهم معنى الإسلام فهماً صحيحاً بوصفه رسالة للإنسانية كافة، وسأتناول في هذه المحاضرة التمهيدية البحث في طبيعة المعرفة والرياضة الدينية؛ ليكون ذلك أساساً للمناقشات التالية .

إن الهدف الرئيسي للقرآن هو أن يوقظ في نفس الإنسان شعوراً أسمى بما بينه وبين الخالق وبين الكون من علاقات متعددة . ولقد كان هذا المنزع التعليمي للقرآن هو الذي جعل (جيته) ، وهو يستعرض الدين الإسلامي بوصفه قوّة مهذِّبة مؤدِّبة، يقول لإكرمان : « أنت ترى أن هذا التعليم لا يحقق أبداً ، ونحن بكل ما لنا من نظم لا نستطيع ، بل أقول بوجه عام ، إن أحداً من البشر لا يستطيع أن يذهب أبعد من هذا » .إن المشكلة التي واجهها الإسلام كانت في الواقع ما بين الدين والحضارة من صراع متبادل ، وما بينهما في الوقت نفسه من تجاذب متبادل . ولقد واجهت النصرانية في أول عهدها المعضلة نفسها ، فكان أعظم ما عنيت به أن تبحث عن مستقرّ للحياة الروحية قائم بنفسه ، تلك الحياة التي رأى منشئها ببصيرته أنه يمكن السموّ بها لا عن طريق قوى عالم خارجي عن نفس الإنسان وإنما يتجلّى عالم جديد في داخل النفس ذاتها ؛ والإسلام يقرُّ هذه النظرة تمامًا ، ويكمِّلها بنظرة أخرى هي أن النور الذي يضيء هذا العالم الجديد المتجلّي على هذا النحو ليس غريباً عن عالم المادّة ، بل هو متغلغل في أعماقه .

وعلى هذا فإن توكيد الروح الذي سعت إليه النصرانية يتحقق لا باستبعاد القوى الخارجية التي تخترقها أنوار الروح بالفعل ـ وإنما يتحقق

إنشاء » طبعت مجموعة مؤلفاته باسم « كليات بيدل » في سنة ١٢٨٧ طبعة حجرية في بلدة لكناؤ بالهند .
(السيد أبو النصر أحمد الحسيني) .

بتنظيم علاقة الإنسان بهذه القوى ، على هدي النور المنبعث من العالم الموجود في أعماق نفسه .

إن هذه الإثارة الخفية للمثال هي التي تحيي الواقع وتغذيه ، وبفضلها لا غير يتسنى لنا الكشف عن المثال وإثباته . والمثال والواقع ليسا في نظر الإسلام قوتين متعارضتين لا يمكن التوفيق بينهما . فتحقق المثال لا يتمُّ بفصم مابينه وبين الواقع من صلات فصمًا كليًّا يفرّق وحدة الحياة العضوية ، ويحيلها إلى متضادّات مؤلمة، وإنما يتم بما يبذله المثال من سعي موصول ، مندمجًا فيه ليجعل الواقع ملائمًا معه، بحيث ينتهي الأمر إلى استغراقه فيه واندماجه في ذاته ، ويشيع النور في كيانه كله . إنّ التعارض الحاد بين الذات والموضوع ، بين فهم العالم كحقيقة رياضية خارجية وبين البيولوجية الكائنة في النفس، هذا التعارض العنيف هو الذي ترك أثره في النصرانية . أما الإسلام فإنه يواجه هذا التعارض بقصد التغلب عليه . وهذا الاختلاف الأساسي في النظر إلى علاقة جوهرية بين الإنسان والكون يحدّد كلاًّ من اتجاه هذين الدينين العظيمين نحو مشكلة الحياة الإنسانية في أوضاعها الحاضرة . كلاهما يرمي إلى توكيد روحانية النفس الإنسانية مع فارق واحد لا غير : هو أن الإسلام ، لإدراكه ما بين المثال والواقع من اتصال، يستجيب لعالم المادة ويبيّن طريقة السيطرة عليه بغية الوصول إلى كشف أساسي لنظام واقعي للحياة .

إذن فما طبيعة العالم الذي نعيش فيه كما صوّره القرآن ؟

إن أول ما يقرّره هو أن العالم لم يخلق عبثًا لمجرد الخلق لا غير : **﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ (٣٨) مَا خَلَقْنَاهُمَا إلاَّ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾** (سورة الدخان الآيتان ٣٨ - ٣٩) .

وهذه حقيقة يجب أن توضع موضع الاعتبار :

﴿ إنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُوْلِي الأَلْبَابِ (١٩٠) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً ﴾ (سورة آل عمران الآيتان ١٩٠-١٩١) .

وفوق هذا فالعالم مرتّب على نحو يجعله قابلاً للزيادة والامتداد : ﴿ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ ﴾ (سورة فاطر : ١) .

فليس هذا العالم كتلة ، وليس نتاجًا مكتملاً ، وليس جامدًا غير قابل للتغيّر والتبدل ، بل ربّما استقر في أعماق كيانه حلم نهضة جديدة .

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (سورة العنكبوت : ٢٠) .

والحق أن حركات الكون واهتزازاته الخفية . وهذا الزمان السابح في صمت يبدو لأنظارنا البشرية في صورة تقلّب الليل والنهار، يعده القرآن إحدى آيات الله الكبرى : ﴿يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لأُوْلِي الأَبْصَارِ ﴾ (سورة النور :آية ٤٤) .

وهذا هو السبب في أن النبيّ ﷺ قال : « لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر »[1] . وهذا الامتداد العظيم في الزمان والمكان يحمل في طيّاته الأمل في أن الإنسان الذي يجب عليه أن يتفكّر في آيات الله ستتمُّ غلبته على الطبيعة بالكشف عن الوسائل التي تجعل هذه الغلبة حقيقة واقعة .

﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ

---

(١) لا تسبوا الدهر : رواه مسلم عن أبي هريرة بلفظ : فإن الله هو الدهر ، ورواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة بلفظ : يقول الله تعالى : « يسب بنو آدم الدهر وأنا الدهر بيدي الليل والنهار » . وروى بالفاظ مختلفة عند أبي داود والحاكم والبيهقي وأحمد . (المراغي)

نعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾ (لقمان : ٢٠) ، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُون ﴾ (النحل : آية ١٢) .

وإذا كانت هذه هي طبيعة العالم وما يحمل في طيّاته من رجاء ، فما طبيعة الإنسان الذي يواجهه هذا العالم من جميع النواحي ؟

والإنسان بما وهب الله له من قوة متوازنة على أحسن ما يكون ، قد ألفى نفسه في أسفل ميزان الوجود وقد أحاطت به من كل جانب قوى تقيم في وجهه العقبات ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ④ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ (التين : ٤-٥) .

فعلى أية حال نجد الإنسان في هذه البيئة ؟ إننا نجده كائنًا قلقًا ، شغلته مثله العليا إلى حدٍّ أنساه كل شيء آخر ، قادراً على إنزال الألم بنفسه في سبيل بحثه الدائم عن آفاق جديدة يفصح فيها عن نفسه . وهو ، على ما فيه من نقائص ، أسمى من الطبيعة ، من أجل أنه يحمل أمانة عظمى قال عنها القرآن : إن السماوات والأرض والجبال أبيْن أن يحملنها : ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً ﴾ (الأحزاب : ٧٢)، ولا ريب في أنّ سيرة الإنسان لها أول وبداية ، ولكن لعله أن يكون مقدوراً عليه أن يصبح عنصراً ثابتًا في تركيب الوجود : ﴿ أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ٣٦ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ ٣٧ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ٣٨ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنثَىٰ ٣٩ أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ﴾ (القيامة : ٣٦-٤٠) .

والإنسان إذا استهوته القوى التي تحيط به فإنه يقدر على تكييفها وتوجيهها حيث شاء ، أما إذا غلبته على أمره فإنه قادر على أن ينشئ في

أعماق نفسه عالمًا أكبر يجد فيه منابع السعادة والإلهام لا حدّ لهما ولا نهاية. ومع أن نصيب الإنسان في الوجود شاق، وحياته وهن كورقة الورد، فليس للروح الإنسانية نظير بين جميع الحقائق في قوتها، وفي إلهامها، وفي جمالها؛ ولهذا فإنّ الإنسان في صميم كيانه هو كما صوّره القرآن قوّة مبدعة وروح متصاعدة تسمو في سيرها قُدُمًا من حالة وجودية إلى حالة أخرى.

﴿فَلا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ (١٦) وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ (١٧) وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ (١٨) لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ (سورة الانشقاق: ١٦-١٩).

لقد قدّر على الإنسان أن يشارك في أعمق رغبات العالم الذي يحيط به، وأن يكيّف مصير نفسه ومصير العالم كذلك؛ تارة بتهيئة نفسه لقوى الكون، وتارة أخرى ببذل ما في وسعه لتسخير هذه القوى لأغراضه ومراميه. وفي هذا المنهج من التغيّر التقدمي لا يكون الله في عون المرء إلا على شريطة أن يبدأ هو بتغيير ما في نفسه **﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾** (الرعد: ١١).

فإذا لم ينهض الإنسان إلى العمل، ولم يبعث ما في أعماق كيانه من غنى، وكفّ عن الشعور بباعث من نفسه إلى حياة أرقى، أصبحت روحه جامدة جمود الحجر، وهوى إلى حضيض المادّة الميتة. على أن وجود الإنسان وتقدّمه الروحي يتوقفان على إحكام العلاقات بينه وبين الحقيقة التي يواجهها، وهذه العلاقات تنشئها المعرفة، وهي الإدراك الحسّي الذي يكمله الإدارك العقلي **﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ (٣٠) وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (٣١) قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ**

الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ (البقرة : ٣٠-٣٣) .

هذه الآيات تشير إلى أن الإنسان موهوب بالملكة التي تجعل له القدرة على وضع أسماء للأشياء ، أي أنه يكوّن لتصوّرات لها . وتكوين هذه التصوّرات معناه إدراكها وفهمها . فالمعرفة الإنسانية إذن معرفة قائمة على الإدراكية ، وبفضل هذه المعرفة الإدراكية يدرك الإنسان ما هو قابل للملاحظة من الحقيقة والأمر الجديد بالتنويه في القرآن هو توكيده لجانب الملاحظة ، وجعل هذا من جوانب الحقيقة .

ولنذكر هنا بعض الآيات الدالة على ذلك : ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة:١٦٤) .

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ[1] لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٩٧﴾ وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴿٩٨﴾ وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام : ٩٧-٩٩) .

(١) في الأصل الإنجليزي ، عند ترجمة هذه الآية ، أسقط المؤلف كلمة «النجوم» . (مهدي علام) .

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً ﴿٤٥﴾ ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴾ (الفرقان : ٤٥-٤٦) .

﴿أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ (الغاشية : ١٧-٢٠) .

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ ﴾ (الروم : ٢٢) .

ولا شك أن أول ما يستهدفه القرآن من هذه الملاحظة التأملية للطبيعة هو أنها تبعث في نفس الإنسان الشعور بمن تعدّ هذه الطبيعة آية عليه . ولكنّ ما ينبغي الالتفات إليه هو الاتجاه التجريبي العام للقرآن ، مما كوّن في أتباعه شعوراً بتقدير الواقع وجعل منهم آخر الأمر واضعي أساس العلم الحديث . وإنه لأمر عظيم حقًّا أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية في عصر كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل الغناء في بحث الإنسان وراء الخالق . وكما أشرنا - فيما سبق - يرى القرآن أن العالم له غايات جدية ، فتطوراته المتغيرة تحمل حياتنا على التشكل بصورة جديدة ، والجهد العقلي الذي نبذله للتغلب على ما يقيمه العالم من عقبات في سبيلنا يشحذ بصيرتنا فيهيئنا للتعمّق فيما دق من نواحي التجربة الإنسانية الأخرى ، فضلاً عن أنه يمدّ في آفاق الحياة ويزيدها خصباً وغنًى . واتصال عقولنا بغمرة الأشياء الحادثة هو الذي يدرّبنا على النظر العقلي في عالم المجردات . إن الحقيقة تثوى في نفس مظاهرها ، وإن كائنًا كالإنسان يعيش في بيئة كؤود لا يسعه أن يتجاهل عالم المرئيات . والقرآن يبصرنا بحقيقة التغيّر العظيمة ، التي لا يتسنى لنا بغير تقديرها والسيطرة عليها حضارة قوية الدعائم . ولقد أخفقت ثقافات آسيا بل ثقافات العالم القديم ؛ كله لأنها تناولت الحقيقة بالنظر العقليّ ، ثم

اتجهت منه إلى العالم الخارجي ، فأمدّها هذا المسلك بالتفكر النظري المجرّد من القوة ، وليس من الممكن أن تقام على النظر المجرّد وحده حضارة يكتب لها البقاء .

وليس من شك في أنّ البحث في الرياضة الدينية بوصفها مصدراً للعلم الإلهي أسبق في التاريخ من تناول غيرها من ضروب التجربة الإنسانية للغاية نفسها . وبما أن القرآن يسلّم بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لا غنى عنها في حياة الإنسان الروحية ، فإنه يسوي في الأهمية بين جميع ضروب التجربة الإنسانية باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة النهائية التي تكشف عن الآيات الدالة عليها في نفس الإنسان وفي خارج النفس على سواء . فإحدى الطرق غير المباشرة لإيجاد الصلات بيننا وبين الحقيقة التي تواجهنا هي الملاحظة التأملية والسيطرة على العلامات التي تدل عليها تلك الحقيقة ، كلما تكشفت هذه العلامات عن ذاتها للإدراك الحسي . أما الطريقة المباشرة فتكون بالاتحاد مع الحقيقة عندما تتجلّي في داخل النفس اتحاداً مباشراً ، وعناية القرآن بالطبيعة ليست شيئًا أكثر من الاعتراف بأن الإنسان يمت بصلة إلى الطبيعة ، وهذه الصلة بوصفها وسيلة محكمة للتحكّم في قوى الطبيعة ينبغي أن تستخدم - لا لمجرد رغبة جامحة في التحكّم - وإنما لغرض أنبل يؤدي إلى تحرر حركة الحياة الروحية في رقيها وتساميها . ولكي نكفل إدراك الحقيقة إدراكًا كاملاً ينبغي أن يكمل الإدراك الحسي بإدراك آخر هو ما يصفه القرآن بإدراك « الفؤاد » أو « القلب » : **﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِن طِينٍ ۝٧ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ۝٨ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ ﴾** (السجدة : ٧-٩) .

والقلب نوع من علم الباطن أو البداهة يصفه الشاعر الرومي في عبارة

طليّة ، فيقول : إنه يتغذى بأشعة الشمس ، ويصل بيننا وبين وجوه للحقيقة غير تلك الوجوه المتاحة لإدراك الحواس . والقلب ـ كما يفهم من القلب ـ قوة ترى ، وما يتحدث به القلب لا يكذب أبداً إذا فسّر على وجهه الصحيح . على أنه ينبغي ألا نعد القلب قوّة خاصة خفيّة ، فما هو إلا أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة ليس للحس ـ بما لهذه الكلمة من معنى فسيولوجي ـ أي دخل فيه . ومجال الرياضة المفتوح سبيله للقلب مجال حقيقي وواقعي ككل ضرب آخر من ضروب التجربة . وليس في وصف رياضة القلب بأنها روحانية أو صوفية ، أو أنّها من خوارق الطبيعة ، ليس في هذا ما يقلّل من شأنها من حيث هي تجربة ، فكل تجربة في نظر الإنسان البدائي كانت من خوارق الطبيعة . ولقد أوحت إليه ضرورات الحياة الملحّة أن يضع لها تفسيراً تولّدت منه بالتدريج « الطبيعة » في المعنى الذي اصطلحنا عليه لهذا اللفظ . والحقيقة الكاملة التي تدخل في وعينا ، ثم تظهر بعد تفسيرنا لها في صورة حقيقية تجريبية ، لها طرائق أخرى تغزو بها وعينا وتفتح مجالاً آخر للتأويل والتفسير. وفي الكتب المنزلة ، والمؤلفات الصوفية ،للجنس البشري ـ دلالة كافية على أن الرياضة الدينية صاحبت الإنسانية منذ أقدم العصور وتغلغل سلطانها في تاريخ البشرية إلى حد يجعل من العسير علينا أن نعدّها وهماً لا غير.

مما سبق يتبين أنه ليس لدينا أسباب تجعلنا نتقبّل المستوى العادي للتجربة الإنسانية باعتباره حقيقة واقعة ، ونرفض غيره من المستويات باعتبارها غامضة وعاطفية ، فحقائق الرياضة الدينية حقائق بين غيرها من حقائق التجربة الإنسانية، وكل حقيقة من هذه الحقائق تتساوى مع غيرها في قدرتها على التوصيل إلى المعرفة عن طريق التأويل . وتناول الرياضة الدينية بالنقد والتمحيص ليس فيه شيء من عدم الاحترام لها . فنبيّ الإسلام كان أول من تناول بالنظر النّقدي الظواهر الروحانية . وقد أورد البخاريّ وغيره من رواة

الحديث وصفًا مستفيضًا لملاحظة الرسول ﷺ لشاب يهوديّ هو ابن صيّاد[1] استرعت أحوال ذهوله أنظار النبي ﷺ . فاختبره وساءله ، وفحص عن أحواله ، واستتر النبي ﷺ مرة بجذع نخلة لكي يسمع من ابن صيّاد تمتمته قبل أن يراه ابن صياد، فرأت أمه النبي ﷺ وهو مستتر بجذوع النخل ، فنادت ابنها فوثب نافضًا عن نفسه حالته الذهولية ، فقال النبي ﷺ : « لو تركته بيّن » ، وبعض الصحابة الذي شهدوا الاختبار النفساني الذي حدث لأول مرة في تاريخ الإسلام ، كذلك بعض المتأخرين من رواة الحديث الذي عنوا بإثباته ، لم ييسَّر[2] لهم الاهتداء إلى مغزى ذلك الاختبار النبويِّ وأوّلوه تأويلاتهم الساذجة . والأستاذ « ماكدونالد » الذي يظهر أنه لا

---

(١) حديث ابن صياد رواه البخاري في كتاب الجنائز بلفظ : أخبرني سالم بن عبدا(أن ابن عمر رضي الله عنهما أخبره بأن عمر انطلق مع النبي ﷺ في رهط قبل ابن صياد حتى وجدوه يلعب مع الصبيان عند أطم بني مثالة، وقد قارب ابن صياد الحلم ، فلم يشعر حتى جذب النبي ﷺ بيده ثم قال لابن صياد : فقال : تشهد أني رسول الله ، فنظر إليه ابن صيّاد فقال : أشهد أنك رسول الأميين ، فقال ابن صياد للنبي ﷺ أتشهد أني رسول الله ، فرفضه ، وقال آمنت بالله وبرسله . فقال له : ماذا ترى ؟ فقال ابن صياد : يأتيني صادق وكاذب. فقال النبي ﷺ : خلط عليك الأمر . ثم قال النبي ﷺ إني قد خبأت لك خبئًا فقال ابن صياد : هو الدخ . فقال : اخسأ فلن تعدو قدرك . فقال عمر رضي الله عنه : دعني يارسول الله أضرب عنقه . فقال له النبي ﷺ : إن يكنه فلن تسلط عليه ، وإن لم يكنه فلا خير لك في قتله .

ورواه أيضًا في كتاب الجهاد عن ابن عمر أيضًا بلفظ : عن ابن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال : انطلق ورسول الله ﷺ ومعه أبي بن كعب قبل ابن صياد ، فحدث به نخل ، فلما دخل عليه رسول الله ﷺ النخل طفق يتقي بجذوع النخل ، وابن صياد في قطيفة له فيها رمرمة [صوب] فرأت أم ابن صياد رسول الله . ﷺ فقالت : يا صاف هذا محمد ، فوثب ابن صياد . فقال رسول الله ﷺ لو تركته بيّن ، ورواه البخاري في بدء الخلق وأحاديث الأنبياء ، ورواه مسلم في الفتن . راجع شرح البخاري في التعليق على حديث ابن صياد وتاويل القصة وما قصد بها . (المراغي)

(٢) لقد عرض المتأخرون عند شرح حديث البخاري لذلك المعنى الذي حاول السيد إقبال أن يظهره ، راجع العيني وابن حجر في كتاب الجنائز عند ذكر هذا الحديث . (المراغي)

يعرف شيئًا عن الاختلاف النفساني الجوهري بين الوعي الصوفي ، والوعي النبويّ يجد طرفة للتندر على صورة نبي يحاول اختبار نبي آخر على نحو ما يحدث في « جمعية البحوث الروحانية » . ولو أن الأستاذ ماكدونالد فهم روح القرآن فهمًا أدق ، تلك الروح التي خلقت الحركة الثقافية ، التي انتهت إلي ميلاد النزعة التجريبية الحديثة - كما سأبيّنه في محاضرة تالية . أقول لو أن الأستاذ ماكدونالد وفّق لهذا لاستطاع أن يرى شيئًا واضح الدلالة في اختبار النبي لليهوديّ الدَّجال . وعلى أية حال فإن أوَّل مسلم أدرك معنى تصرّف النبي ﷺ وقيمته ، هو ابن خلدون الذي تناول عناصر المعرفة الصوفية بروح نقّادة ، وأوشك أن يصل إلى النظرة الحديثة عن العقل فيما وراء الشعور . وكما يقول الأستاذ « ماكدونالد » : إن ابن خلدون كانت له بعض النظريات السيكولوجية القيّمة التي يرجّح أنها تتفق مع آراء المستر وليم جيمس الواردة في بحثه المسمى « أنواع التجارب الدينية » Varieties of Re-ligcirns Experience ولم يبدأ علم النفس الحديث في إدراك ما للتدقيق في دراسة عناصر الوعي الصوفي من شأن إلا في عصرنا هذا . وليست لدينا حتى الآن طريقة علمية ناجعة حقًّا في تحليل ما تتضمنه أساليب الوعي التي نصل إليها عن غير طريق المقبول عقلاً . ولا يسع الوقت (في هذه المحاضرة) للتعمق في بحث تاريخ الوعي الصوفي ومراتبه المختلفة المتفاوتة في خصبها وحيويتها، وكل ما أستطيعه هو أن أدلي ببعض الملاحظات العامة عن الخصائص الجوهرية للرياضة الصوفية .

١ - وأول ما نلاحظه هو واقع الوسائط في هذه الرياضة (أي أنها تجربة أو رياضة تصل إلى النفس مباشرة) . وهي في هذا لا تختلف عن غيرها من مستويات التجارب الإنسانية التي تمدنا بمادة للمعرفة، فكل التجارب مباشرة، وكما أن نواحي التجربة العادية تخضع لتأويل موضوعات الحس لتحصيل

العلم بالعالم الخارجي ،فكذلك مجال التجربة الصوفية يخضع للتأويل لتحصيل العلم بالله . وكون التجربة الصوفية مباشرة لا يعني سوى أننا نعرف كما تعرف الموضوعات الأخرى وليست الذات الإلهية ذاتًا (رياضية)،أو entity وحدة من العلوم الرياضية مجموعة من التصورات التي يمت كل منها بصلة دون أن يكون لها علاقة بالتجربة .

٢ـ والملاحظة الثانية هي أن الرياضة الصوفية كل لا يقبل التحليل ، فعندما أدرك المائدة الموجودة أمامي يدخل في هذا الإدراك المفرد ما لا يعدّ من أسس الإدراك ؛ فأتخير من هذه الكثرة الوافرة ما يتّصل بالمائدة ويقع في ترتيب معيّن من الزمان والمكان ، وأصقله في فكرة متسقة عن المائدة . أما حال المتصوّف فمهما ظهرت بوضوح ومهما بلغت من غنى فإن التفكير فيها يصل إلى الحد الأدنى من درجاته ويستحيل تحليل مدركات هذه الحال كما نحلل الإدراك الحسي . على أن اختلاف حال الصوفي عن الوعي العقلي العاديّ على هذا الوجه ، ليس يعني انقطاعها عن الوعي الطبيعي ، كما فهم خطأ الأستاذ وليم جيمس ، ففي كل من الحالين هناك نفس الحقيقة التي نتأثر بها ، فالوعي العقلي العادي ـ تبعًا لحاجتنا العملية إلى التكيف مع البيئة التي نعيش فيها ـ يتناول تلك الحقيقة بالتجزئة والتقسيم متخيراً على التوالي ، مجموعات متمايزة من بواعث الاستجابة . أما الحالة الصوفية فإنها تصلنا بالحقيقة وصلاً يعبر بنا طريق الوصول إليها جميعه ، فإن الحقيقة قد تداخلت فيها جميع البواعث المختلفة ، وتألفت منها جميعًا وحدة واحدة غير قابلة للتحليل ، ولا أثر فيها للتمييز المعهود بين الذات والموضوع .

٣ـ والأمر الثالث الذي نلاحظه هو أن الحالة الصوفية عند المريد هي لحظة من الاتصال الوثيق بذات أخرى فريدة سامية محيطة تفنى فيها الشخصية الخاصة للمريد فناء موقوتًا . وإذا اعتبرنا حال المريد وجدناها موضوعية لدرجة

كبيرة ، ولا يمكن أن تعدّ مجرد عزلة في تيه الذاتية الخالصة . ولقد تسألني : كيف يكون ممكنًا معرفة الذات الإلهية - بوصفها ذاتًا أخرى مستقلة - معرفة مباشرة ، فإن مجرد كون الحالة الصوفية حالة سلبية غير قاطع في الدلالة على غيرية الذات المدركة ؟ وهذا السؤال ينشأ في العقل ؛ لأننا نفترض فرضًا مسلمًا أن أسلوب الإدراك الحسِّي الذي نعرف به العالم الخارجي هو عين أسلوب العلم بكل شيء آخر . ولو كان الأمر كذلك لما استطعنا أبدًا أن نتأكد من حقيقة أنفسنا ذاتها . وعلى أية حال فسأستخدم في مقام الإجابة عن السؤال قياسًا تمثيليًّا لما يقع في حياتنا الاجتماعية كل يوم ، هو : كيف نعرف في معاشرتنا للناس عقول غيرنا ؟ من الواضح أننا نعرف أنفسنا وطبيعتنا بالتأمل الباطني وبالإدراك الحسي ، على هذا الترتيب . وليس لنا حسّ خاص يعرفنا عقول غيرنا . والأساس الوحيد لمعرفتي بالكائن العاقل الموجود أمامي هو حركاته الجسمية التي تشبه حركاتي، فأستنتج منها حضور كائن عاقل آخر . أو قد نقول ما قاله الأستاذ رويس وهو: أننا نعرف أن معاشرينا حقيقيون ؛ لأنهم يستجيبون لإشاراتنا ، وبهذا يزودوننا باستمرار بما هو ضروري لاستكمال المعاني الجزئية الموجودة في عقولنا ، ولا شك في أن الاستجابة هي المحك الذي يُعرف به وجود نفس واعية . والقرآن يرى أيضًا هذا الرأي :

﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (غافر : ٦٠) ، ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ (البقرة : ١٨٦) .

ومن الجلي أنه سواء أخذنا بمقياس الدلالة الجسمية أو بالقياس غير الجسمي الذي يقول به « رويس » وهو الأنسب ، ففي الحالتين تظل معرفتنا بالعقول الأخرى أمرًا استنتاجيًّا لا غير . ومع ذلك فإننا نشعر أن معرفتنا للعقول الأخرى معرفة مباشرة ، ولا يخامرنا الشكّ مطلقًا في حقيقة تجربتنا

الاجتماعية ، على أنني لا أقصد في هذه المرحلة من البحث أن أقيم على نتائج علمنا بالعقول الأخرى حجّة مثالية لتأييد حقيقة النفس الشاملة، بل كل ما أريد أن أقوله هو: أن المعرفة المباشرة في الحالة الصوفية ليست من غير نظير ، بل فيها بعض الشبه بالمعرفة العادية وربما كانت مندرجة تحت نوع هذه المعرفة .

٤- وبما أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة ، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يُطّلع عليها[١] أي نقلها لإنسان آخر ؛ وذلك لأن الحالات الصوفية أشبه بالشعور منها بالعقل ، وما يعلنه الصوفي أو النبي من تفسير لفحوى محتويات شعوره الديني يمكن أن يبلغ إلى الناس على صورة قضايا ، ولكن محتويات الشعور الديني نفسها لا يمكن الاطلاع عليها أي نقلها لغيره .

على هذا فإن الآيات القرآنية الآتية تبين الحالة السيكولوجية للتجربة لا كنه محتويات التجربة .

﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الشورى : ٥١) .

﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ① مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ② وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ③ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَىٰ ④ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ⑤ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ⑥ وَهُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلَىٰ ⑦ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ⑧ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ⑨ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ⑩ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ⑪ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ⑫ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ⑬ عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ ⑭ عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ⑮ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ⑯ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ⑰ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾ (النجم: ١-١٨) .

وكون المعرفة الصوفية لا يُطّلع عليها يرجع إلى أن هذه المعرفة في جوهرها

---

(١) « التصوف أمر باطن لا يطلع عليه » الغزالي - الإحياء جـ٢ ص١٥٣ . (المترجم)

شعور غير ملفوظ لم يمسه العقل المستطرد في التعبير . على أنه ينبغي أن يلاحظ أن الشعور الصوفي ككل شعور غيره فيه عنصر من الفكر أيضاً ، وبسبب هذا العنصر على ما أعتقد يسعى الشعور الصوفي إلى أن تكون له صورة فكرة . وفي الحق أن طبيعة الشعور السعي إلى التماس الإفصاح عن نفسه في الفكر ، ويبدو أن الشعور والفكرة هما مظهران لوحدة واحدة من التجربة الباطنية ، أحدهما مظهرها الأزلي الخالد ، والآخر مظهرها الزمانيّ المعين . وخير ما أستطيعه في هذا المقام هو أن أقتبس شيئًا من أقوال الأستاذ « هوكنج » الذي عني عناية فائقة بدرس الشعور لتزكية الناحية العقلية في محتويات الشعور الديني . يقول هوكنج : « ما عسى أن يكون هذا الذي ليس شعوراً وقد ينتهي به الشعور ؟ أجيب عن هذا بأنه إدراك شيء أو موضوع . فالشعور هو قلق في نفس واعية بأجمعها . وما يعيد الثبات إلى هذه النفس ليس في داخلها هي ، وإنما يأتيها من خارج . فالشعور دافع إلى الخارج ، كما أن الفكرة إبلاغ إلى الخارج ، وليس ثمة شعور مغلق مسدود إلى حدّ أن لا تكون له فكرة عن موضوعه الخاص ، وعندما يتملك العقل شعورٌ ما فإن شيئًا آخر يتملك العقل بوصفه جزءاً لا يتجزأ من هذا الشعور،هو فكرة ما عن نوع الشيء الذي يبعث فيه السكينة . فشعورٌ لا يكون له اتجاه أمر مستحيل كما تستحيل الحركة من غير أن يكون لها اتجاه ، والاتجاه لابد له من هدف ،وهناك حالات غامضة من الوعي تظهر فيها ، كما لو كنّا من غير اتجاه إطلاقًا .ولكن الجدير بالملاحظة هو أنه في مثل هذه الحالات يكون الشعور نفسه في حالة خمول ، فمثلاً قد تذهلني لطمة ، دون أن أدرك ما حدث أو أحس أي ألم ، ومع أنني أشعر تمامًا بأن أمرًا ما قد حدث، وتبقى التجربة لحظة في دهليز الوعي لا بوصفها شعوراً ، ولكن بوصفها أمراً واقعًا لا غير ، وتبقى كذلك إلى أن تلمسها الفكرة فيتعيّن لها مجرى الاستجابة ، وفي هذه اللحظة نفسها أشعر بالحادثة بوصفها ألمًا . وإذا

صح ما نذهب إليه فإن الشعور لا يقلُّ عن الفكرة في كونه وعيًا موضوعيًّا . وهو يشير دائماً إلى أمر وراء النفس الحاضرة لا وجود له إلا في توجيهها نحو هذه الذات التي يجب أن ينتهي بحضورها بقاء الشعور نفسه » . وعلى هذا نرى - بسبب هذه الخصيصة الأساسية للشعور - أن الدين - وإن كان يبدأ بالشعور - لم يحدث في تاريخه أبداً أن اعتبر نفسه أمرًا شعوريًّا لا غير ، بل كان يبذل جهداً موصولاً في عالم الفلسفة العقلية . وقدح المتصوفة في العقل باعتباره آلة للعلم لا يجد في الحقيقة مسوّغًا له في تاريخ الدين . والفقرة التي نقلناها فيما سبق عن الأستاذ هوكنج لها هدف أبعد من مجرَّد تزكية الفكرة في الدين . والعلاقة الأساسية بين الشعور والفكرة تلقي أشعة من الضوء على الخلاف الكلامي القديم الذي ثار حول خلق القرآن[1] الذي كان في وقت من الأوقات مصدر حيرة كبيرة للمفكرين من رجال الدين من المسلمين .فالشعور المبهم يسعى إلى تحقيق مصيره في فكرة ، وهذه بدورها تتجه إلى أن تتخذ من ذاتها الثوب الذي تظهر به للعيان . وليس من التعبير المجازي البحت أن نقول : إن الفكرة والكلمة تتولّدان في وقت واحد من منبت الشعور ، وإن كان الفهم المنطقي لا يستطيع إلا أن يعدّهما واقعين في ترتيب زماني ، وبهذا يخلق لنفسه مشكلة ؛ إذ يعتبرهما منعزلتين كلاً منهما عن الأخرى . وهناك اعتبار نفهم به أن اللفظ قد يوحي .

٥-واتصال المريد بالذات الأزلية ، ذلك الاتصال المباشر الذي يبعث في نفسه شعوراً بأن الزمان المتجدد لا حقيقة له، لا يعني الانقطاع التام عن الزمان المتجدد،

---

(١) يشير إلى مسألة القرآن واللفظ ، وهل هو مخلوق ام لا ؟ وقريب من هذا في التصوير حكمة ذكرها العلامة عبد العلى بن نظام الدين الأنصاري في كتاب فواتح الرحمات شرح مسلم الثبوت في أحوال الفقه .
هذا المقروء كلام اﷲ تعالى حقيقة وهو صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى وله تعلقات بالإخبارات والإنشاءات وبحسبها يكون إنشاءً وخبرًا ، وهي صفة قديمة غير مخلوقة ، وهي المنزلة على الرسول ﷺ وإذا صدر عن اللسان بالحركة صارت ذات أجزاب لعدم مساعدة اللسان بالمتكلم بالكلام البسيط ، والظاهر يختلف باختلاف المظاهر . (المراغي)

فالحالة الصوفية باعتبار تفردها تظل متّصلة بالتجربة العامة على وجه ما، ويتضح هذا من أن الحالة الصوفية سرعان ما تتلاشى وإن كانت بعد ذهابها تخلّف في النفس إحساسًا عميقًا بالسلطان . في الصوفي والنبي يعود كل منهما إلى مستوي التجربة العادية ، مع فارق هو أن عودة النبي ـ كما سأبين فيما بعد ـ قد تكون مفعمة بمعان للبشر لا حد لها .

فمجال التجربة الصوفية ، إذن من حيث هو سبيل إلى المعرفة مجال حقيقي، لا يقل في ذلك عن أي مجال آخر من مجالات التجربة الإنسانية ، ولا يمكن تجاهله لمجرد كونه لا يرجع في نشأته إلى الإدراك الحسي . كما لا يمكن أن نبخس القيمة الروحية للحالة الصوفية بوصف الظروف العضوية التي يبدو أنها تسبب حدوث تلك الحالة ، وحتى إذا افترضنا صحة ما يقول به علم النفس الحديث من وجود علاقة متبادلة بين الجسم والعقل ، فليس من المعقول أن نبخس قيمة الحالة الصوفية من حيث هي كشف للحقيقة . وإذا تكلمنا بلغة علم النفس فإنا نجد أن كل الأحوال الشعورية،سواء كانت محتوياتها دينية أم غير دينية ، تنشأ عن ظروف عضوية، فكل من صورة العقل العلمي والعقل الديني يستويان في أنهما ناشئان عن ظروف عضوية .

وحُكْمنا على إبداع العباقرة لا يعتمد أبداً على ما قد يقوله علماء النفس، بل لا يتأثر أدنى تأثير بما قد يقولون عن الظروف العضوية التي تصاحبه . فلقد يكون من الضروري وجود مزاج خاص لتحقق نوع خاص من الإدراك ، ولكن هذا الظرف المتقدم لا يمكن أن يكون السبب الوحيد لطبيعة هذا الادراك الممتاز . والصحيح هو أن التعليل العضوي لحالاتنا العقلية لا شأن له بالمقياس الذي تحكم به عليها بأنها رفيعة أو وضيعة في قيمتها . يقول الأستاذ وليم جيمس: « إن بعض الرؤى والرسالات ، دائمًا يحمل طابع السخف البالغ ، وبعض الحالات التي يقع أصحابها في نوع من الغيبوبة

والنوبات العصبية لم يكن لها من النتائج التي تؤدي إلى أثر في السلوك الإنساني أو الأخلاق ما يجعلها ذات قيمة ما ، بله أن تكون ذات صفة إلهية ». وفي تاريخ التصوف المسيحي كانت مشكلة التمييز بين مثل هذه الرسالات والتجاريب التي ربما كانت من قبيل المعجزات الإلهية حقًّا ، وبين غيرها مما استطاع الشيطان بخبثه أن يزينها ؛ فجعل بذلك الرجل المتدين أكثر استحقاقًا للّعنة مما كان من قبل ، كانت هذه المشكلة دائمًا صعبة الحل ، مفتقرة إلى خير ما لعلماء الدين من فطنة وتجربة . وقد انتهى بها المطاف إلى مقياسنا التجريبي الذي يقول من ثمارهم تعرفونهم لا من أصولهم[1] . ومشكلة التصوف المسيحي التي أشار إليها الأستاذ جيمس ، هي في الواقع مشكلة كل تصوف ، فالشيطان يزيّف بخبثه التجاريب التي تندس في الحال الصوفية : وقد ورد في القرآن :

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (الحج : ٥٢)

.

ولقد أدى القائلون بمذهب « فرويد » إلى الدين خدمة لا تقدر ، باستبعاد ما يزيفه الشيطان عما هو متصل بالله تعالى ، وإن كنت لا أملك نفسي عن القول بأنه يبدو لي أن هذا المذهب الحديث في علم النفس لا تدعمه أية حجة مقنعة. فإذا كانت ميولنا الشاردة لا تثبت وجودها في أحلامنا ، أو في أوقات أخرى لا نكون فيها بكامل وعينا ، فإن هذا لا يستتبع أن هذه الميول تبقى حبيسة فيما يشبه مخزن المهملات وراء النفس الواعية . وغزو هذه

---

(١) يشير الكاتب إلى ما جاء في الإصحاح السابع من إنجيل متى : احترزوا من الأنبياء الكذبة الذين يأتونكم بثياب الحملان ، ولكنهم من داخل ذئاب خاطفة؛ من ثمارهم تعرفونهم ، هكذا كل شجرة طيبة تخرج ثماراً طيبة ؛ وأما الشجرة الخبيثة فتخرج ثماراً خبيثة ... فإذن من ثمارهم وتعرفونهم» . (مهدي)

الرغبات المكبوتة لنطاق النفس الواعية بين وقت وآخر يتجه إلى بيان الثغرة المؤقتة في نظام الاستجابة الذي ألفناه، أكثر مما يتجه إلى مثول هذه الرغبات الدائم في زاوية من العقل مظلمة .

وعلى أية حال ، فإن خلاصة هذه النظرية كما يأتي : بينما نعمل لإيجاد التوافق بيننا وبين المحيط الذي نعيش فيه نتعرض لأنواع مختلفة من المؤثرات . واستجابتنا العادية لهذه العوامل تتحول بالتدريج إلى نظام ثابت نسبيًّا ، ويزداد تعقدها ـ على التوالي ـ بتقبُّلنا لبعض الرغبات ورفضنا للبعض الآخر الذي لا ينسجم مع نظام استجابتنا الدائم . فتتراجع الرغبات المرفوضة إلى ما يسمى بمنطقة اللاشعور في العقل ، حيث تترقّب الفرصة المناسبة لإثبات وجودها فتثأر لنفسها من النفس الواعية . وقد تشيع هذه الرغبات المحتبسة الاضطراب في أفعالنا ، أو تلوي تفكيرنا ، أو تؤلف أحلامنا وخيالاتنا ، أو ترجع بنا إلى صور من السلوك الهمجي خلّفها موكب التطور وراءه بعيداً . والدين ـ في رأي أصحاب هذا المذهب ـ اختراع محض خلقته الرغبات البشرية المرفوضة ؛ لكي تجد جنة خيالية لحركة حرة من غير عائق ، وهم يقولون : إن العقائد والآراء الدينية ليست شيئًا أكثر من نظريات بدائية عن الطبيعة حاول البشر استخدامها في تخليص الحقيقة من بشاعتها الأصلية ، وإظهارها في صورة أقرب إلى هوى القلب مما تسمح به حقائق الحياة . أما أن هناك أديانًا وصوراً من الفن تهيئ لنا نوعًا من القرار المزري من حقائق الحياة ، فأمر لا أنكره ، وكل الذي أجادل فيه هو أن هذا الحكم لا يصدق على الأديان كلها . فالعقائد والآراء الدينية لها من غير شك دلالة ميتافيزيقية ، ولكن من الواضح كذلك أنها ليست تفسيرات لأسس التجربة التي هي موضوع العلوم التي تشتغل بالطبيعة . فالدين ليس علم الطبيعة أو علم الكيمياء الذي يبحث عن تفسير للطبيعة في قوانين السببية ، ولكنَّ غايته الحقيقية هي

تفسير ميدان من ميادين التجارب الإنسانية هو ميدان الرياضة الدينية الذي يختلف عن ميادين العلوم السابقة كل الاختلاف، والذي لا يمكن رد أسسه إلى أساس أي علم آخر .

ومن الحق ينبغي أن نقول ـ إنصافًا للدين ـ : إنه أصرَّ على وجوب التجربة الواقعية في الحياة الدينية قبل أن يدرك العلم ضرورة ذلك بوقت طويل . والخلاف بين العلم والدين لا يرجع إلى أن أحدهما يقوم على التجربة الواقعية، وأن الآخر لا يقوم عليها . فكل منهما يبدأ ببحث التجربة الواقعية ، أما اختلافهما فيرجع إلى خطأ الرأي القائل بأن كلاً منهما يتناول بالتفسير نفس الأسس التي للتجربة الإنسانية . وننسى أن الدين يرمي بلوغ المعنى لنوع خاص من أنواع التجربة الإنسانية .

هذا ، وليس من الممكن أن نذهب في تفسير محتويات الشعور الديني بنسبة الأمر كله إلى فعل الرغبة الجنسية ، فكثيراً ما يكون هناك عداء بين صورتي الشعور الديني والجنسي . أو هما مختلفان على أية حال اختلافًا كليًّا من ناحية طبيعتهما ، وهدفهما ، ونوع السلوك الذي يولّده كل منهما . والحق أننا نعرف في حالة العاطفة حقيقة واقعة خارجة بوجه ما ، عن نطاق شخصيتنا الضيق . أما علم النفس فإنه لا يرى مفرًّا من أن العاطفة الدينية من فعل اللاشعور ، وأنها تنشأ عما فيه من شدَّة تهزُّ أعماق كياننا ، وكل معرفة فيها عنصر عاطفي . وموضوع هذه المعرفة يقوى في موضوعيته أو يضعف بمقدار ازدياد شدة العاطفة أو ضعفها ، وأعظم الأمور واقعية ـ في رأينا ـ هو ذلك الذي يهز بناء شخصيتنا بأكمله . وكما يقول الأستاذ هوكنج Hocking في قوة وصراحة : « إذا حدث مرة في لحظة من لحظات يوم غافل طويل من أيام نفس ما لو كانت نفس وليّ أن نزل وحي ليطوي حياته وحياتنا في مسالك جديدة ، فلا يكون هذا ممكنًا إلا لأن هذا الوحي قد سمح لروحه أن

تغزوها الأبدية في أكمل صور تحققها ، ومثل هذا الوحي يعني من غير شك استعداداً لا شعوريًّا ، ورنينًا لا شعوريًّا كذلك . ولكن امتداد خلايا الهواء التي لم تستنشق بعد لا يعني أننا انقطعنا عن تنفس الهواء ، بل يعني عكس هذا تماماً » . وعلى هذا فإن الطريقة السيكولوجية البحتة لا تستطيع تفسير العاطفة الدينية بوصفها صورة من صور المعرفة ، ولابد لها من أن تفشل عند علماء النفس المحدثين . كما فشلت عند لوك وهيوم .

ولابد أن المناقشة التي سلفت ستبعث في عقلك سؤالاً هامًّا . فلقد حاولت أن أؤكد أن الرياضة الدينية هي في جوهرها حالة من حالات الشعور، لها ناحية فكرية لا يمكن كشف محتوياتها للغير إلا في صورة حكم ، وعندما يعرض على حكم للتسليم به وهو يزعم أنه يفسر ناحية معينة من نواحي التجربة الإنسانية بعيدة عن متناولي ، فمن حقي أن أطالب بضمان لصدقه . وهل لدينا محك نمتحن به ثبوته ؟ لو كانت التجربة الشخصية هي الأساس الوحيد لقبول حكم من هذا النوع لما سلّم بالدين إلا أفراد قلائل . ولكنّا لحسن الحظ لدينا براهين لا تختلف عن تلك التي تستعمل في صور المعرفة الأخرى . وهذه أُسمّيها البراهين العقلية والبراهين العملية ، وأعني بالبرهان العقلي التفسير النقدي المجرد من مسلّمات التجربة الإنسانية ، وغايته على وجه عام الكشف عما إذا كان تأويلنا يؤدي في النهاية إلى حقيقة تماثل نفس الحقيقة التي كشفتها لنا الرياضة الدينية . أما البرهان العملي فيحكم على هذه الحقيقة باعتبار ثمراتها ونتائجها . والأول يستخدمه الفيلسوف ، أما الثاني فيستخدمه النبيّ وسأستخدم في المحاضرة التالية البرهان العقلي . .

- ٢ -

البرهان الفلسفي على ظهور التجربة الدينية

تسوق الفلسفة المدرسية أدلّة ثلاثة على وجود الله . تعرف بالدّليل الكوني ، ودليل العلّة الغائية ، والدّليل الوجودي . وهذه الأدلّة تنطوي على حركة حقيقية للفكرة في بحثها وراء المطلق . ولكنّا نخشى إذا نظرنا إليها بوصفها أدلّة منطقية ، أن نجدها قابلة للنقد الجدّي . فضلاً عن أنها تنم عن تفسير حيّ للتجربة ظاهري بعض الشيء .

والدليل الكوني ينظر إلى الكون على اعتبار أنه معلول متناه ، ثم ينتقل في سلسلة من أشياء يتعلق بعضها ببعض تعلق العلّة بالمعلول ، حتى يقف عند علّة أولى لا علّة لها؛ لأن العقل لا يقبل التسلسل[١] إلى غير نهاية، على أنّه من الواضح أن معلولاً متناهياً لا يعطينا إلا علّة متناهية ، أو يعطينا على أكثر تقدير سلسلة غير متناهية من علل متناهية ، فالوقوف بهذه السلسلة عند حدٍّ معين ، والارتفاع بواحد من هذه العلل إلى مقام علّة أولى لا علة لها إهدار لقانون العلّية نفسه الذي يصدر عنه الدليل بجملته . هذا إلى أن العلّة التي يصل إليها الدّليل تستبعد بالضرورة معلولها . وهذا معناه أن المعلول بكونه حدًّا لعلّته نفسها يجعلها أمرًا متناهيًا . وكذلك لا يمكن أن يقال في العلّة التي يصل إليها الدليل ، إنها واجبة الوجود ؛ لسبب واضح هو : أنّه في علاقة العلّة والمعلول ـ لابد أن يكون كل من الطرفين المتضايقين واجبًا بالنسبة للآخر على حدّ سواء . هذا إلى أن وجوب الوجود ليس هو نفس إدراك

(١) التسلسل : هو ترتيب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود .

وجوب العلّية ، وهو أقصى ما يمكن أن يبرهن عليه هذا الدليل . والدليل الكوني إنما يعتمد فى إثبات اللامتناهي على نقضه للمتناهي . ولكن غير المتناهي الذي نصل إليه بنقض المتناهي هو لا متناه باطل ، لا يفسِّر نفسه ، ولا هو يفسر المتناهي الذي يقيمه مقابلاً لغير المتناهي . إن غير المتناهي الصحيح لا يُخرج المتناهي ، بل يشمل المتناهي دون أن يمحو تناهيه ، ويفسر وجوده ويسوغه . وعلى هذا فإنا نقول : إن الانتقال من المتناهي إلى غير المتناهي - كما يتضمن الدليل الكوني - ظاهر البطلان في نظر المنطق . وبهذا يتهافت الدليل بجملته .

وليس دليل الغائية خيراً من الدليل السابق ، فهو يتقصّى المعلول للوصول إلى نوع علته ، ويستنتج من آثار البصيرة ، ومن القصد ، ومن التوافق في الطبيعة ، وجود موجود عالم بنفسه لا نهاية لعقله وقدرته . وهذا الدليل في أحسن صوره يزودنا بوجود مخترع خارج عن الكون ، خبير يبدع الصنع من مادة موات ، صعبة القياد ، سابقة الوجود ، ليس لعناصرها من حيث طبيعتها القدرة على التركيب والتأليف المنظم . ويوصلنا إلى وجود مخترع فقط لا إلى وجود خالق ، وحتى إذا فرضنا أنه خالق أيضًا للمادة فليس مما يعلي شأن حكمته أنه خلق لذاته المتاعب بأن خلق المادة المعاندة أولاً ثم تغلب على ممانعتها باستعمال أساليب دخيلة على طبيعتها الأصلية . والصانع إذا اعتبر خارجًا عن مادة صنعه وجب أن يبقى دائمًا محدوداً بها ، فيصبح بهذا صانعًا متناهيًا تضطره وسائله المحدودة إلى أن يتغلب على ما يلاقيه من صعاب على غرار ما يفعله الصانع من البشر ، وفي الحق أن وجه التماثل الذي يعتمد عليه الدليل لا يعتد به أصلاً ، فليس ثمة تماثل حقيقي بين ما يصنعه الصانع البشري وبين ظواهر الطبيعة ، فالصانع من البشر لا يستطيع أن يتم صنعته إلا إذا انتقى مواد صنعته وعزلها عن مواضعها وعن علاقاتها الطبيعية بغيرها . أما

الطبيعة فتؤلف نظامًا يتكوّن من أجزاء يتوقف بعضها على بعض توقفًا تامًّا ، فعملها ليس فيه أي شبه بصنع الصانع من بني الإنسان الذي يعتمد على توالي تقدمه في عزل مادة صنعه وإعادة تكوينها ، وبهذا لا يستطيع أن يقدم إلينا أي شبه بتطور الوحدات العضوية في عالم الطبيعة .

أما الدليل الوجودي[1] الذي بسطه كثير من المفكرين في صور مختلفة ، فقد كان دائمًا أحبّ الأدلّة إلى أصحاب العقول النظرية . وقد أورده « ديكارت » في الصورة الآتية : « إن القول بأن صفة ما تدخل في طبيعة شيء، أو في مفهومه ، يساوي القول بأنّ هذه الصفة تصدق على هذا الشيء وأنه يمكن أن نؤكّد وجودها فيه . ووجوب الوجود داخل في ماهية الله أو في مفهومه ، وعلى هذا يمكن بحق أن نؤكد صفة الوجود الواجب لله ، أو أن الله موجود » .

ويكمّل « ديكارت »[2] هذا الدليل بدليل آخر يقول فيه : إننا نجيل في عقولنا فكرة الكائن الكامل ، فما مصدرها ؟ . ولا يمكن أن تكون قد أتت من الطبيعة ؛ لأنّ الطبيعة لا ترينا شيئًا سوى التغيّر ، فهي لا تستطيع أن تخلق فينا فكرة الكائن الكامل . فلابدّ إذن من وجود شيء خارجي مقابل للفكرة الموجودة في عقولنا ، يكون هو السبب في وجود فكرة الكائن الكامل في عقولنا » ، وهذا الدليل يشبه بعض الشيء الدليل الكوني الذي نقدناه فيما سبق . ولكن كيفما كانت صورة الدليل فمن الواضح أنّ الوجود المتصوّر

---

(١) الدليل الوجودي هو الدليل الذي يستنبط وجود الموجود الضروري بمجرد تحليل معناه ـ انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٢٢٨ .

(٢) رني ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م) فيلسوف فرنسي اشتهر بمنهجه الجديد ، أهم كتبه «مقال في المنهج لإجادة قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم» انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ص٥٦ ـ ٨٤ .

في العقل ليس دليلاً على الوجود المتحقق في الخارج ، وكما يقول « كنط »[1] في نقد هذا الدليل . إن معنى الموجود في عقلي عن ثلاثمائة دولار لا يمكن أن يدلّ على أنها موجودة في جيبي . وكل ما يدل عليه هذا الدليل ، هو أن فكرة الكائن الكامل تتضمّن « فكرة وجوده . وبين فكرة الكائن الكامل الموجودة في عقلي والوجود المتحقق في الخارج لهذا الكائن ، هاوية لا يمكن عبورها بمجرّد تفكير نظري بعيد عن الوجود الواقعي . والدّليل - على النحو الذي سبق - مصادرة على المطلوب لأنه يسلّم بالمطلوب ؛ نفسه، وذلك بالانتقال من الوجود المنطقي إلى الموجود الخارجي ، وأرجو أن أكون قد بيّنت لكم في وضوح أن الدليل الوجوديّ ، ودليل العلّة الغائية - كما يساقان في العادة - لا يؤديان إلى شيء . وسبب إخفاقهما هو أنهما يعتبران الفكر عاملاً مفارقًا يعمل في الأشياء من الخارج ، وهذه النظرة إلى الفكر تعطينا في إحدى الحالتين صانعًا لا غير ، وفي الحالة الأخرى تخلق هاوية لا تعبر بين الموجود في الذهن والموجود في الخارج . على أنه من الممكن أن ينظر إلى الفكر - لابوصفه مبدأ ينظم مادته ، ويكمّلها من خارج ولكنه بوصفه قوّة فعّالة تحقق وجود مادّتها نفسه . وعلى هذا الاعتبار لا يكون الفكر أو الفكرة أجنبيًّا عن ماهية الأشياء ، بل يكون أساسها الأول ، يكوّن جوهر وجودها نفسه ويسري فيها بذاته من أول نشأتها . ويمدها بالبواعث في سيرها نحو غاية رسمتها لنفسها . على أن موقفنا هذا تحتّم القول بأثنينية الفكر

---

(١) يقول «كنط» : إن القائلين بإثبات وجود الله ، اعتمادًا على تصورنا له ، هم بين أن يقعوا في التناقض المنطقي أو الدور . ذلك بأن تصور الله ، الذي هو موضوع القضية ، إن كان متضمنًا للوجود فالاستدلال به على الوجود استدلال على الشيء نفسه .. وهو الدور ، وإن كان تصور الله خلواً من الوجود ، فالوجود إذن في المحمول . فيكون أحد طرفي القضية المتساوية الطرفين متضمنًا للوجود ، والطرف الآخر خلواً منه . والحكم على هذا النحو تناقض في المنطق .

(انظر :مقال عن المنهج . تأليف ديكارت، ترجمة الدكتور محمود محمد الخضيري ،ص٦٦ هامش)

والوجود، فكل فعل من أفعال المعرفة الإنسانية يظهر لدى البحث الصحيح، أنه وحدة في ذاته، لكنّه يتفرع إلى نفس هي التي تعلم وإلى شيء آخر يواجهها هو الشيء المعلول. وهذا هو السبب في أننا نضطر إلى اعتبار الموضوع المواجه للنفس العالمة أمراً موجوداً في حدٍّ ذاته، خارجاً عن النفس مستقلاً عنها، وأن علمها به لا يغير من حقيقته شيئاً. والقيمة الحقيقية للدّليل الوجوديّ ودليل العلة الغائية لا تتضح إلاّ إذا استطعنا أن نبيّن أن الوضع الإنساني ليس وضعاً نهائيًّا، وأن الفكر والوجود هما في النهاية أمر واحد. ولا يتيسّر لنا هذا إلا إذا فحصنا التجربة فحصاً دقيقاً وفسّرناها على هدي القرآن الذي يعدّ التجربة الباطنة والظاهرة آية على حقيقة يصفها بأنّها «الأول والآخر، والظاهر والباطن». وهذا هو الذي اعتزم بيانه في هذه المحاضرة.

إن التجربة كما تتكشف في الزمان تتمثل في ثلاثة مستويات كبرى هي: مستوى المادّة، ومستوى الحياة، ومستوى العقل والشُعور. وهي على التوالي موضوعات علم الطبيعة، وعلم الأحياء، وعلم النفس، فلنبدأ بتوجيه انتباهنا إلى المادّة، ولكي نقدّر موقف علم الطبيعيات[1] الحديث تمام التقدير، ينبغي أن نفهم في جلاء ماذا نعني بالمادة:

إن الطبيعيات - بوصفها علماً تجريبيًّا - تبحث في الأشياء الواقعة تحت التجربة - أعني التجربة الحسية - فالعالم الطبيعي يبدأ وينتهي بالظواهر الحسية التي بغيرها يستحيل أن يتحقّق من صدق نظريّاته. وقد يفترض وجود ذوات لا يدركها الحسّ، كالذرّات مثلاً، ولكنه إنما يفعل ذلك لأنّه لا يستطيع أن يفسّر التجربة الحسيّة بغيره، فالطبيعيات تدرس العالم الماديّ، أي العالم

(١) الطبيعيات أو العلم الطبيعي هو اللفظ الذي اصطلح المتقدمون من فلاسفة الإسلام على استعماله لترجمة الفيزيقا Physics. انظر: إحصاء العلوم للفارابي ص٥٣، والنجاة لابن سينا ص١٩٤. (المترجم)

الذي تكشفه الحواس . أما الحركة العقلية التي يتضمنها هذا الدرس ، وكذلك التجربة الدينية ، وتجربة الإحساس بالجمال ، فهي وإن كانت جزءاً من جملة التجربة فإنها أمور خارجة عن ميدان الطبيعيات لسبب ظاهر هو أن الطبيعيات مقصورة على درس عالم المادة،ونعني به عالم الأشياء المحسوسة . ولكنّي حين أسألك عن الأشياء التي تدركها في عالم المادة ، تذكر بالطبع الأشياء المألوفة حولك كالأرض والسماء والجبال والكراسي والموائد الخ . . . فإذا سألتك ما الذي تدركه من هذه الأشياء ، على وجه الدقة فإنك تجيب بأنك تدرك صفاتها ـ ومن البيّن أننا عندما نجيب عن سؤال كهذا ، نضع في حقيقة الأمر تأويلاً لشهادة الحواسّ . وهذا التأويل يقوم على التفرقة بين الشيء وبين صفاته ، ومردّه في الواقع إلى نظريّة في المادة ، أي في الطبيعة أسس الحسّ وعلاقتها بالفعل المدرك وعللها البعيدة وجوهر هذه النظرية كما يأتي :

« موضوعات الحسّ (كالألوان والأصوات . . الخ) هي أحوال لعقل الشخص المدرك، وهي بهذا الوصف خارجة عن الطبيعة من حيث هي شيء موضوعي ، أي ذو وجود خارجي ؛ ولهذا لا يمكن أن تكون هذه الموضوعات صفات للموجودات الطبيعية بأي معنى صحيح . فعندما أقول : « السماء زرقاء » ، لا يمكن أن يدل هذا على أكثر من أن السماء تحدث في عقلي إحساساً بالزرقة ، لا أن اللون الأزرق صفة موجودة في السماء . والصفات باعتبارها أحوالاً عقلية ، هي انطباعات، أي آثار أُحدثت فينا . وسبب هذه الآثار هو المادة ، أو الموجودات المادية تفعل فعلها بالمماسة أو المصادمة؛ ولهذا لابد أن تكون لها كيفيّات من الشكل والحجم والصلابة والممانعة » .

وكان الفيلسوف « بركلي[1] » أول من انبرى لتفنيد النظرية القائلة بأن

---

(١) جورج بركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣م) فيلسوف إنجليزي صاحب مذهب يعرف بالمبدأ التصوري أو الفلسفة المثالية التي تقول : إن الموضوعات المباشرة للفكر هي المعاني دون الأشياء ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ١٥٤ ـ ١٦٢

المادة هي العلّة غير المعروفة لإحساساتنا . وفي أيَّامنا هذه بيَّن الأستاذ هويتهد "Whitehead" - وهو عالم ضليع في علوم الرياضة والطبيعة - بيانًا قاطعًا أن النظرة المادية التي كانت مقبولة - فيما سلف - لا يمكن أن يعتدّ بها أصلاً . ومن البيِّن أنه بناء على النظرية المادية ليست الألوان والأصوات .. إلخ في نظر العلم إلا أحوالاً ذاتية لمدركها ، لا جزءاً من الطبيعة . فما يدخل العين والأذن ليس لونًا أو صوتًا ، ولكنه موجات أثيرية لا تراها العين ، وموجات هوائية لا تسمعها الأذن ، فالطبيعة ليست بالوصف الذي نعرفها به ، وإدراكاتنا الحسية أوهام لا يمكن أن تعدّ حقائق تكشّفت عنها الطبيعة التي تقرر هذه النظرية بأنها متفرعة إلى انطباعات في العقل من جهة ، ومن جهة أخرى إلى ذوات غير مدركة لا يمكن التحقق منها ، تحدث فينا هذه الانطباعات ، وإذا صحّ أن علم الطبيعيات يتألف من مجموعة من المعلومات المتسقة الصحيحة عن الأشياء التي يدركها الحس ، فإن نظريّة السلف في المادّة ينبغي رفضها لسبب واضح ، هو أنها تهبط بشهادة الحواسّ إلى مجرد انطباعات في عقل المشاهد ، مع أن هذه الشهادة هي العماد الوحيد الذي يعتمد عليه العالم الطبيعي في مشاهداته وتجاربه ، وهذه النظرية تنشئ بين الطبيعة وبين المشاهد لها هاوية يضطر لكي يعبرها أن يلجأ إلى التسليم بفرض مشكوك في صحته : هو أن شيئًا ما لا يدركه الحسّ يشغل فراغًا مطلقًا كما يشغل شيء وعاء، ويحدث فينا الإحساس بنوع من المصادمة،وهذه النظرية على حد قول الأستاذ هويتهد "Whitehead" ، تحول نصف الطبيعة « حلمًا » ونصفها الثاني « ظنًّا » . وأنت ترى من هذا أن علم الطبيعيات عندما رأى ضرورة نقد الأسس التي يقوم عليها انتهى آخر الأمر إلي الاقتناع بتحطيم الصنم الذي كان يعبده ، وأن النزعة التجريبية التى بدت أول الأمر أنها تقتضي المادّية العلمية انتهت إلى ثورة على المادّة .وبما أن الموجودات الخارجية ليست أحوالاً ذاتية يحدثها فينا شيء خفيّ اسمه المادّة،فهي إذن ظواهر صحيحة يتكوّن منها جوهر الطبيعة

نفسه، ونحن نعرفها كما هي في الطبيعة، ولقد لقيت نظريّة المادّة أعظم لطمة على يد «أينشتاين» "Einstein" وهو عالم طبيعي ضليع آخر ، أدَّت استكشافاته إلى وضع حجر الأساس لانقلاب بعيد المدى في ميدان الفكر الإنساني كله . يقول مستر «رسل[1] Russell » : إن نظرية النسبية التي أدمجت الزمان في «الزمان ـ المكاني» قد زعزعت معنى الجوهر، كما اصطلح عليه السلف أكثر مما زعزعه جدل الفلاسفة كله . فالمادّة للإدراك العادي شيء يلبث في الزمان ويتحرّك في مكان . ولكن النسبيّة في الطبيعيات الحديثة لا تقرّ هذا الرأي . فالقطعة من المادّة ليست شيئًا ثابتًا له أحوال متغايرة ، بل أصبحت مجموعة حوادث مرتبطة بعضها ببعض . وبهذا ذهبت صلابة المادة التي قيل بها قديمًا ، وذهب معها الخصائص التي كانت تجعلها تبدو في نظر الماديّ شيئًا أقوى في حقيقته من الأفكار التي تجول في العقل» .

وعلى هذا فالطبيعة ـ طبقًا لرأي الأستاذ «هويتهد» ـ ليست شيئًا قارًّا يقوم في خلاء لا حركة فيه ، بل هي تركيب من حوادث لها خصيصة التدفق والإيجاد الدائمين ، غير أن الفكر يقطع هذا التركيب إلى أشياء ساكنة ، منعزل بعضها عن بعض ، وينشأ عن علاقة بعضها ببعض تصوّر المكان والزمان .وهكذا نرى كيف أنّ العلم الحديث يصرّح بما يوافق نقد» بركلي : "Berkely" . الذي كان يعدّه من قبل تهجماً على أساسه . والنظرة العلمية إلى الطبيعة ـ بوصفها مادّية بحتة ـ مرتبطة بنظرية «نيوتن[2] "Newton" » التى تذهب إلى أن الفضاء خلاء مطلق تقوم فيه الأشياء . ونزوع العلم هذا المنزع كفل من غير شك تقدّمه السريع . ولكن تفريع التجربة الواحد إلى

---

(١) برتراند رسل (١٨٧٢) أستاذ الفلسفة بجامعة كمبردج (١٩١٠ ـ ١٩١٦) وأحد أعلام المنطق الرياضي في هذا العصر ، تاريخ الفلسفة الحديثة ٤٠٩ ـ ٤١٠ . (المترجم)

(٢) إيزاك نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧) عالم إنجليزي شهير كان لمنهجه العلمي ولمكتشفاته أثر في الفلسفة . وجاء اكتشافه للجاذبية مؤيداً للمذهب الآلي ، وهو يقول بمكان مطلق وزمان مطلق . انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص١٤٦ .

ميدانين متضامنين ، هما ميدانا العقل والمادة ، أرغم العلم في وقتنا هذا - مدفوعاً بما يلقى في حصنه الخاص من صعاب - على أن ينظر في المشكلات التي تجاهلها أول الأمر تجاهلاً تامًّا ، فنقد أسس العلوم الرياضية وكشف في جلاء عن أن القول بالمادية البحتة - أي بشيء ثابت قائم في فضاء مطلق - فرض غير صالح . فهل المكان خلاء قائم بنفسه لا توجد فيه الأشياء ، ويبقى سليماً كما هو لو انسحبت منه جميع الأشياء ؟ لقد تناول « زينون » الفيلسوف اليوناني القديم معضلة المكان ببحث الحركة في المكان . والحجج التي أدلى بها لإثبات أن الحركة غير حقيقية يعرفها طلاّب الفلسفة تمام المعرفة . ولقد ظلّت هذه المعضلة - منذ أيّامه باقية في تاريخ الفكر ، ولقيت أوفر نصيب من عناية المفكّرين خلال الأجيال المتعاقبة . ويمكننا أن نورد هنا حجتين من هذه الحجج . فزينون - وقد كان يرى أن المكان ينقسم إلى أجزاء غير متناهية - دلّل على نفس الحركة في المكان بقوله : إن الجسم المتحرك لن يبلغ النقطة التي سيصل إليها إلاّ إذا قطع أولاً نصف المسافة بين نقطة البدء وبين نقطة الوصول إليها، ولا يبلغ هذا النصف إلا في مكان نصف النصف ، وهكذا إلى غير نهاية . فلسنا نستطيع النقلة من نقطة في مكان إلى نقطة أخرى فيه ، دون أن نمرّ بعدد لا يتناهى من النقط في المسافة المتوسطة بين نقطة البدء ونقطة الانتهاء ، ولكن عبور نقط لا تتناهى في زمان متناه من الأمور الممتنعة . وله حجة أخرى يقول فيها : إن السهم في طيرانه لا يتحرّك؛ لأنّه في كل آن من آنات الزمان يكون ساكنًا غير متحرك في نقطة ما من المكان[1] . ولهذا رأى « زينون » أن الحركة ما هي إلا مظهر خداع ، في حين أن الحقيقة واحدة ولا تقبل التغير . وبطلان الحركة معناه بطلان المكان أو

(١) حجة السهم التي يسوقها « زينون » قائمة على أن الزمان مؤلف من آنات غير متجزئة ، وترجع إلى أنه لما كان الشيء في مكان مساوٍ له كان السهم في مروقه يشغل في كل آن من آنات الزمان مكانًا مساويًا له ، فهو إذن لا يبارح المكان الذي يشغله في الآن غير المتجزئ ، اي أنه ساكن غير متحرك ، وهكذا في كل آن . (انظر تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص٣٢) . (المترجم)

الحيز المستقل[1] ، ومفكرو الإسلام من الأشاعرة لا يقولون بانقسام المكان والزمان إلى ما لا نهاية - بل يرون أنّ المكان والزمان والحركة تتألف من نقط ومن آنات لا تقبل التقسيم إلى أجزاء أخرى . ومن ثم دلّلوا على إمكان الحركة بقولهم بالجزء الذي لا يتجزأ ؛ وذلك لأنه إذا كان هناك حدٌّ يقف عنده تجزؤ المكان والزمان . فإنّ الحركة من نقطة في مكان إلى نقطة أخرى تكون ممكنة في زمان متناه[2] . ولكن ابن حزم أنكر قول الأشاعرة في الجزء الذي لا يتجزأ ، وأيّدت علوم الرياضة الحديثة رأيه هذا ، ومن ثم فإن حجة الأشاعرة لم تنجح في حل إشكال زينون حلاً منطقيًا . وفي العصر الحديث حاول الفيلسوف الفرنسي « برجسون » "Bergson" والعالم الرياضي الإنجليزي « برتراند رسل » "Bertrand Russell" أن ينقضا حجج « زينون » كل من وجهة نظره : أما « برجسون » فيرى أن الحركة من حيث هي تغير حقيقي هي الحقيقة الأساسية وهو يذهب إلى أن الإشكال الذي أثاره زينون ، يرجع إلى خطأ في فهم المكان والزمان ،وهما في رأي « برجسون » ليسا إلا اعتبارين عقليين للحركة . ولا نستطيع هنا التبسط في عرض حجة « برجسون » دون أن نفصّل القول في فلسفته الميتافيزيقية عن الحياة؛

---

(١) لكل جسم حيز طبيعي تقتضيه طبيعته . انظر المباحث المشرقية للإمام فخر الدين الرازي ١٨جـ٢٢ ص٦٦ .

(٢) اللامتناهي هو ما يمكن الاستمرار في قسمته كالمقدار ، أو في الإضافة إليه كالعدد ، والقسمة والإضافة ترجعان إلى واحد ؛ إذ إن انقسام المقدار إلى غير نهاية يتضمن قبول العدد للزيادة إلى غير نهاية . وعلى ذلك لا يمكن أن يوجد اللامتناهي بالفعل ، سواء أكان جوهراً مفارقًا أم جسمًا أم عددًا : فإنه كان جوهراً مفارقًا ، كان غير منقسم ، ومن ثمّ لم يكن لا متناهيًا وإن كان جسمًا طبيعيًا او رياضيًا كان متناهيًا ، لان الجسم يحده السطح بالضرورة ، ولا عبرة بوهم الخيال ، لان الزيادة والنقصان تحصلان في التخيل لا في نفس الشيء ، وإن كان عدداً ، كان قابلاً للعد وممكن العبور فلم يكن لا متناهيًا . . .

وحجة « زينون » قائمة على فرض المكان والزمان مؤلفين من أجزاء غير متناهية ، والحقيقة أنهما متصلان متناهيان وقابلان للقسمة إلى أجزاء غير متناهية . (تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم ، ص١٤٢)

لأن حجته بحذافيرها تقوم عليها .

أما « برتراند رسل » فحجّته تصدر عن نظرية « كانتور في اتصال الكم الرياضي، وهي في رأيه من أهم ما كشفته علوم الرياضة الحديثة . ومن الجليّ أنّ حجّة زينون تقوم على افتراض أن المكان والزمان يتألفان من نقط ومن آنات لا نهاية لها . وعلى أساس هذا الافتراض يسهل الاحتجاج بأنه لما كان الجسم المتحرك بين نقطتين يكون أثناء حركته بينهما خارج المكان [المساوي له] فإن الحركة تصبح ممتنعة ، لانعدام المكان الذي تحدث فيه . أما نظرية « كانتور » فتبيّن أن كلاً من المكان والزمان كمٌّ متصل ، وأن هناك عدداً لا يتناهي من النقط بين أي نقطتين في المكان ، وأن هذه السلسلة غير المتناهية ليس فيها نقطتان متجاورتان ، وانقسام المكان والزمان إلى ما لا نهاية معناه اجتماع النقط ، أي أن أجزاء السلسلة لا يتخلّلها خلاء ، وليس معناه افتراق النقط باعتبار أن هناك خلاء يفصل بين كل نقطة وما تليها . وردُّ « برتراند رسل » على مقالة « زينون » كما يأتي :

يسائل « زينون » : كيف تستطيع الذهاب من موضع في آن إلى موضع تال في آن تال للآن الأول دون أن تكون أثناء الانتقال في غير موضع وفي غير آن ؟ والجواب عن هذا هو أنه لا يوجد موضع تال لأي موضع ، ولا آن تال لأي آن ؛ لأن بين كل موضع وموضع ، وبين كل آن وآن يوجد دائماً موضع آخر وآن آخر. ولو وجد الجزء الذي لا يتجزأ لامتنعت الحركة ، ولكنه لا وجود له . فزينون على حق عندما يقول : إن السهم يكون مستقراً في كل آن من آنات انطلاقه ، ولكنه يخطئ عندما يستنتج من ذلك أن السهم لا يتحرك ؛ وذلك لأنه في أية حركة يوجد تقابل بين كل نقطة وكل آن في سلسلة الأوضاع غير المتناهية وسلسلة الآنات غير المتناهية ، وطبقاً لهذا المذهب

يصبح في الإمكان إثبات حقيقة المكان والزمان والحركة دون أن تقع في الإشكال الذي وقع فيه «زينون».

وهكذا يدلّل «برتراند رسل» على حقيقة الحركة على أساس نظرية «كانتور» في اتصال الكم الرياضي، وإثبات حقيقة الحركة معناه أن المكان له حقيقة قائمة بنفسها، وأن الطبيعة لها حقيقة واقعة. ولكن كون اتصال الكم الرياضي وانقسام المكان إلى ما لا يتناهى أمرًا واحدًا ليس حلاً للمعضلة. فالقول بوجود تقابل بين الكثرة غير المتناهية من الآنات في مدة متناهية من الزمان، وبين كثرة غير متناهية من النقط في حيّز متناهٍ من المكان بحيث يقابل كل آن نقطة، يجعل المعضلة الناشئة عن التجزؤ باقية كما هي، فالتصوّر الرياضي لاتصال الكم بوصفه سلسلة غير متناهية لا يصدق على الحركة من حيث هي فعل، وإنما ينطبق على صورتها كما ترى من خارج. وفعل الحركة، أي الحركة الحيّة التي وجدت في الخارج، لا الحركة المتصوّرة في الذهن لا تسلّم بتجزّؤ ما. ونفاذ السهم المشاهد مارًّا في المكان لا يقبل الانقسام، ولكن نفاذه باعتباره فعلاً بصرف النظر عن تحققه في المكان، هو نفاذ واحد لا يقبل التجزؤ. بل إن فناءه يكون في تجزئه.

أما «إينشتاين» فالمكان عنده حقيقة، ولكنه في رأيه نسبي باعتبار الشخص الملاحظ، وهو ينكر رأي «نيوتن» في المكان المطلق، ويقول: إن الشيء المشاهد قابل للتغيير، نسبي باعتبار الملاحظ، تتغير كتلته وشكله وحجمه بتغيّر وضع الملاحظ وسرعته. والحركة والسكون نسبيان أيضًا باعتبار الملاحظ، وعلى هذا فليس ثمة شيء اسمه مادة لها وجود في ذاتها كما كان الرأي في علم الطبيعيات القديم، على أننا يجب أن نتحرز هنا من خطأ في الفهم، فاستعمال لفظ «الملاحظ» في هذا المقام قد ضلّل «ولدن كار

Wildon Carr » فذهب إلى أن نظرية النسبية تؤدي لا محالة إلى الفلسفة المثالية المونادية[1] .

وفي الحق أن هذه النظرية تقتضي أن أشكال الظواهر الطبيعية وأحجامها ومدد بقائها ليست مطلقة ، ولكن إطار « الزمان - المكان » كما يقول الأستاذ « نن Nunn» لا يتوقف على عقل الملاحظ ، وإنما يتوقف على النقطة التي يتصل فيها جسمه بالعالم المادي .

ومن السهل في الواقع أن نستبدل « بالملاحظ » جهازًا مسجلاً . على أنني شخصيًا أرى أن ماهية الحقيقة ماهية روحية . ولكي نتجنّب خطأ شائعًا ، ينبغي أن نبيّن أن « نظرية أينشتاين » بوصفها نظرية علمية ، تتناول بناء الأشياء فقط ، ولا تلقي شيئًا من الضوء على ماهية الأشياء التي يتألف منها هذا البناء . وقيمة هذه النظرية من الناحية الفلسفية مزدوجة : فهي أولاً لا تهدم حقيقة الوجود الخارجي، وإنما تهدم النظر إلى الجوهر باعتباره مجرد شيء قائم في مكان ، وهو رأي انتهى إلى المادية في علم الطبيعيات القديم ، فالجوهر في نظر الطبيعيات النسبية ليس شيئًا قائمًا بذاته فله أحوال متغايرة ، ولكنه مجموعة من حوادث يتعلق بعضها ببعض . وفي عرض « هويتهد » لنظرية « أينشتاين » أحلّ فكرة المركب[2] محل فكرة المادة إحلالاً تامًا .

والقيمة الفلسفية الثانية لهذه النظرية هي أنها تجعل المكان متوقفًا على

---

(١) الجوهر أو الموناد : هو الجوهر الواحد بوحدة تامة ، في رأي ليبنتز . كان ديموقريطس يقول بجواهر فردة يفصل بينها خلاء ، ولكن الجوهر الفرد لا يمكن أن يكون وحدة بمعنى الكلمة ، أي جوهرًا حقًا . فإن كل جسم مهما افترضناه صغيرًا ، فهو ممتد . وكل امتداد منقسم ، أي أنه مجموع جواهر .. وإذن فالمادة كثرة بحتة . أما « ليبنتز » فيرى أن الوحدة بمعنى الكلمة ليست إلا وحدة الوجود اللامادي غير المنقسم ، أي في جواهر فردة صورية يسمّيها « ليبنتز » الموناد . (انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص١٢٢ - ١٢٣) .

(٢) Orgauiam ترجم هذا اللفظ في الكتب الإسلامية القديمة « جسم آلي » في تعريف النفس المنقول عن أرسطو وهو أنها « كمال أول لجسم طبيعي آلي » أي ذو آلات ، والكلام هنا منصب على المادة إطلاقًا ،أي على الجوهر بالإجمال ؛ ولذا ترجمناه بلفظ « المركب » .

المادة ، فالكون في رأي « أينشتاين » ليس كجزيرة قائمة في فراغ لا نهائي ، بل هو متناه لكن من غير حدود ، ولا يوجد بعده خلاء ، وإذا انعدمت المادة فإن الكون ينكمش إلى نقطة .

على أن تدبر هذه النظرية من الوجهة التي اخترتها في هذه المحاضرات يجعل النسبية التي يقول بها « أينشتاين » تثير مشكلة كبرى هي : بطلان حقيقة الزمان .

فنظريّة تعدّ الزمان نوعًا من بُعْد رابع في المكان ، يجب على ما يظهر أن تعتبر المستقبل شيئًا معلومًا بالفعل قد استقر استقرار الماضي الذي لا شبهة فيه . والزمان بوصفه حركة مبدعة حرة ليس له معنى في هذه النظرية . فهو لا يقضّى، والحوادث لا تقع ، بل نلتقي بها التقاء . على أنّه يجب ألاّ ننسى أن هذه النظرية تغفل بعض خصائص الزمان التي نعرفها بالتجربة . ولا يمكن القول بأن طبيعة الزمان قد استوعبتها الخصائص التي تعترف بها النظرية لاستكمال وصف مرتب لمظاهر الطبيعة التي يمكن البحث فيها من الناحية الرياضية . كما أنه ليس في مقدورنا ـ ونحن من سواد الناس ـ أن نفهم حقيقة الزمان كما يراه « أينشتاين » . فمن الجليّ أنّ الزمان عنده ليس هو المدّة البحتة التي قال بها « برجسون » ، كما أننا لا نستطيع أن نعتبره الزمن المتجدّد ؛ لأن الزمان المتجدّد جوهر العلّية كما يحدده « كنط » . والعلة والمعلول متضايقان بحيث تسبق العلّة معلولها في الزمان ، وبحيث إنه إذا لم توجد العلّة امتنع وجود المعلول . وإذا كان الزمان الرياضيّ هو الزمان المتجدّد ، فإنه يمكن ـ على أساس نظرية أينشتاين ـ أن يسبق المعلول علّته إذا وفقنا في اختيار سرعة تغيّر وضع الملاحظ وفي انتقاء النظام الذي تقع فيه مجموعة بعينها من الحوادث ، ويظهر لي أن الزمان المعتبر بعداً رابعًا في المكان قد كفّ عن أن يكون زمانًا على الحقيقة .

ولقد تصوّر أوسبنسكي «Ouspensky» ، وهو كاتب روسي من المحدثين ، البعد الرابع على أنّه حركة جسم ذي أبعاد ثلاثة في اتجاه خارج عن نفسه ،

وذلك في كتابه الموسوم «Tertium Cerganum» . فكما أنّ حركة النقط والخط والسطح في اتجاه خارج عنها تعطينا الأبعاد الثلاثة المعروفة في المكان ، فكذلك حركة الجسم ذي الأبعاد الثلاثة في اتّجاه خارج عنه يجب أن تعطينا البعد المكانيّ الرابع . وإذا كان الزمان هو المسافة الفاصلة بين الحوادث في ترتيب تعاقبها جاعلة كل مجموعة منها تؤلّف كلاًّ مختلفًا عن الآخر ، فإنه يتضح أن الزمان مسافة موجودة في اتجاه ليس داخلاً في المكان ذي الأبعاد الثلاثة . وهذه المسافة باعتبارها بعدًا جديدًا فاصلاً للحوادث في ترتيب تعاقبها لا تقارن في القياس بأبعاد المكان الثلاثة، كما لا تقارن السنة في القياس بمدينة سان بطرسبرج . وهذا البعد الرابع عمودي بالنسبة لجميع اتّجاهات المكان ذي الأبعاد الثلاثة، وليس موازيًا لأي بعد منها ، وفي موضع آخر من الكتاب نفسه يصف أوسبنسكي « Ouspensky » حسّنا الزماني بأنه حسّ مكاني غامض ، ويتّخذ من تكويننا النفساني أساسًا للتدليل على أن البعد الأعلى في الخطوط ذات البعد الواحد أو السطح ذي البعدين، أو الجسم ذي الأبعاد الثلاثة ، لابدّ من أن يبدو لنا كأنهّ تعاقب في زمان، وهذا يعني في وضوح أنّ ما يبدو لنا ـ نحن الكائنات ذوات الأبعاد الثلاثة ـ كأنّه زمان ، هو في الواقع بعد مكانيٌّ أحسسنا به إحساسًا ناقصًا ، ولا يختلف في طبيعته عن إبعاد المكان التي قال بها إقليدس والتي نحس بها إحساسًا كاملاً . وبعبارة أخرى : ليس الزمان حركة مبدعة صحيحة ، وما نسميها حوادث المستقبل ليست حوادث جديدة ، ولكنها أمور وجدت بالفعل واستقرت في جهة غير معروفة . على أنّ أوسبنسكي « Ouspensky » في بحثه عن بعد جديد زائد على أبعاد المكان التي قال بها إقليدس يحتاج إلى زمان متجدد حقيقي ، أي إلى المسافة الفاصلة للحوادث في ترتيب تعاقبها . وعلى هذا فإن الزمان الذي ظهرت الحاجة إليه فاعتبر تتاليًا ؛ لتأييد مرحلة من مراحل الحجّة ، جُرِّد بلطف

في المرحلة التالية من طبيعته المتجدّدة وقصر على ما لا يختلف في شيء عن خطوط المكان وأبعاده الأخرى ، إن طبيعة التّجدّد في الزمان هي التي مكّنت أوسبنسكي من اعتبار الزّمان اتجاهًا جديدًا حقيقيًّا في المكان . وإذا كانت هذه الخاصة وهمًا في الحقيقة ، فكيف يكون في مقدورها أن تفي بما يتطلبه بعد أصيل جديد يقول به أوسبنسكي «Ouspensky»؟.

ولننتقل الآن إلى مستويات أخرى من مستويات التجربة : إلى الحياة والشعور. أمّا الشعور فنستطيع أن نتصوّره انحرافًا في الحياة تنحصر وظيفته في تهيئة نقطة مضيئة تنير السبيل لاندفاع الحياة إلى الأمام ، وهو حالة توتر : حالة تركيز وانتباه ، تستخدمها الحياة في حجب جميع الذكريات والارتباطات التي لا علاقة لها بالفعل الراهن . وليست للشّعور أطراف واضحة المعالم ، بل ينكمش ويمتدّ بحسب ما تقتضيه الظروف ، ووصف الشعور بأنه ظاهرة تصاحب أفعال المادّة وتكون في معيَّتها يكون إنكارًا له بوصفه نشاطًا قائمًا بذاته . وإنكار الشّعور بوصفه نشاطًا قائمًا بذاته يكون إنكارًا لحقيقة كل معرفة ؛ إذ إن المعرفة ليست إلا تعبيرًا منظمًا للشعور . ومن ثم فإن الشعور هو نوع من مبدأ الحياة الروحي الخالص الذي ليس بمادة ، وإنما هو مبدأ منظِّم أو حالة مبيِّنة من السُّلوك تختلف بالضرورة عن سلوك الآلة التي تدار من خارج . ولما كنا لا نستطيع تصور فعل روحي محض إلا إذا اقترن بمركب معيَّن من عناصر محسوسة يتكشَّف لنا فيه ، فإننا نميل إلى اعتبار هذا المركب الأساس الأصلي للنشاط الروحي . والنتائج التي وصل إليها نيوتن «Newton» في ميدان المادة ، وداروين « Darwin » في ميدان التاريخ الطبيعي تكشف عن آليَّة[1] . وكان الاعتقاد السائد هو أن جميع المعضلات

(١) تفسير الظواهر البيولوجية والنفسية بإرجاعها إلى العوامل الفيزيائية والكيميائية ، أي بإرجاعها إلى عوامل مادية لا تؤثر فيها العوامل الغائية . (مجلة علم النفس ، مجلد ١ ، عدد٢ ص٢٤٣)

كانت مسائل لعلم الطبيعيات ، فالطّاقة والذّرات بما لها من خواص موجودة بذاتها فيها ، تستطيع أن تفسر كل شيء ، حتى الحياة والفكر والإرادة والشعور . وقد زعمت نظرية الآليّة ، وهي نظرية طبيعية بحتة أنها التفسير الشامل للطبيعة ، وما زالت المعركة على أشدّها في ميدان علم الأحياء بين الذين يؤيدون الآلية والذين ينكرونها .

فالمسألة التي نبحثها إذن هي : هل المدخل إلى الحقيقة عن طريق ما يكشفه الإدراك الحسيّ ، يؤدي بالضرورة إلى رأي فيها يتعارض معارضة جوهرية مع رأي الدين في طبيعتها القصوى ؟ وهل العلوم الباحثة في الموجودات الطبيعية قد خضعت نهائيًا للمادية ، وليس من شك في أن نظريّات العلوم الطبيعية تفيد معرفة موثوقًا بها ؛ لأنه يمكن التحقق من صدقها ، ولأنها تمكّننا من التنبؤ بالحوادث الطبيعية ومن التحكم فيها . ولكن ينبغي ألا ننسى أن ما نسميه العلم (Science) ليس نظرة واحدة منسّقة للحقيقة ، بل هو مجموعة من النظرات الجزئيَّة للحقيقة، أشتات من تجربة كلية لا تظهر منسجمة بعضها مع بعض. فالعلوم الطبيعية تبحث في المادة وفي الحياة وفي العقل ، ولكنّك إذا سألت عن كيفية العلاقة المتبادلة بين المادة والحياة والعقل ، أخذت تتجلّى لك عند ذاك جزئية العلوم المختلفة التي تتناول البحث فيها ، وتبيِّن لك عجز كل واحد منها عن أن يجيب وحده عن سؤالك هذا إجابة شافية .

والواقع أن العلوم الطبيعية المختلفة مثلها مثل الجوارح العديدة تنقضّ على جسم الطبيعة الميّت فيذهب كل منها بقطعة منه . والطبيعة من حيث هي موضوع للعلم أمر عملت فيه الصنعة إلى حد بعيد ، صنعة نشأت عن عملية الانتقاء التي لابد للعلم من أن يُخْضِع الطبيعة لها حتى تتحقق له الإجادة والتدقيق . وعندما نضع موضوع العلم في مجموع التجربة الإنسانية ، يشرع

في التكشف لك عن طبيعة مختلفة ، ومن ثمّ فإن الدّين ، وهو ينشد الحقيقة بوصفها كلاً لا يتجزأ ـ ولهذا يجب أن يتخذ له مكانًا مركزيًا في أي تركيب من موضوعات التجارب الإنسانية جمعاء ـ لم يكن ليخشى أي رأي من الآراء الجزئية عن الحقيقة .

والعلوم الطبيعية جزئية بطبيعتها ، فإذا كان لها أن تظل أمينة لطبيعتها ووظيفتها ، فإنها لا تستطيع أن تقيم نظريتها على اعتبار أنها رأي كامل عن الحقيقة. وعلى هذا فإن الأفكار التي نستخدمها في تنظيم المعرفة جزئية بطبعها ، وتطبيقها اعتباريّ بالنسبة لمستوى التجربة الذي نستخدمها فيه ، ففكرة «العلة» مثلاً، وسمتها الجوهرية سبقها للمعلول ، هي فكرة اعتبارية بالنسبة لموضوع علم الطبيعة الذي يدرس نوعًا واحداً معيّنًا من أنواع النشاط غاضًا الطرف عما عداه من النواحي التي يلاحظها غيره . وعندما نسمو إلى ميدان الحياة والعقل تصبح فكرة العلّة عديمة القيمة ، وتظهر حاجتنا إلى أفكار لها نظام فكريّ من نوع آخر ، فتصرّف الأجسام الحيّة التي فطرت ورسمت لتحقيق غاية خاصة يختلف كل الاختلاف عن الفعل العليّ . وعلى هذا فموضوع بحثنا يتطلب فكرتي الغاية والقصد اللذين يفعلان من داخل النفس على خلاف فكرة العلة، إذ هي خارجة عن المعلول وتؤثر فيه من خارج. وهناك من غير شك وجوه من أفعال الكائن الحيّ يشارك فيه غيره من الموجودات الطبيعية ، وهذه الوجوه لابد في ملاحظتها من الأفكار الفيزيائية والكيميائية ، ولكن سلوك الكائن الحي أمر وراثي في جوهره ولا يمكن أن يُفسر تفسيراً كافيًا على أساس الجزيئات في علوم الطبيعة . ومع هذا فقد طبق بعضهم فكرة «الآلية» على الحياة، وسنرى مدى ما بلغته هذه المحاولة من نجاح . ولسوء الحظ أنني لست من علماء الأحياء ، ولهذا لا بدّ من أن أستمد العون من علماء الأحياء أنفسهم . ينبئنا ج.س. هالدين J. S. Haldane أن

الاختلاف الرئيسي بين الكائن الحي وبين الآلة هو أن الكائن الحيّ فيه اكتفاء ذاتي في صيانة نفسه وتوالدها. ثم يستطرد فيقول: «وهكذا يتّضح أنه وإن كنّا نجد في الكائن الحيّ ظاهرات عديدة، مادمنا لم نمعن النظر فيها، قنعنا بتفسيرها بالآليّة الفيزيائية والكيميائية، فإنه يوجد إلى جانبها ظاهرات أخرى (مثل الاكتفاء الذاتي في الصيانة والتوالد) لا يمكن أن ينطبق عليها هذا التفسير. والقائلون بالآلية يذهبون إلى أن آليات الجسم مركبة تركيبًا يجعلها بحيث تكفي ذاتها وتصونها وتحفظ نوعها بالتوالد. ويقولون: إن هذا الصنف من الآلية تطور شيئًا فشيئًا في ثنايا الانتخاب الطبيعي الذي استغرق أمداً طويلاً. فنختبر فرضهم هذا: عندما نعبر عن حادثة من الحوادث باصطلاحات المذهب الآلي، فإنا نقرّرها على أنها نتيجة حتمية لبعض خصائص بسيطة توجد في أعضاء متفرقة يؤثر بعضها في بعض أثناء الحادثة.. وجوهر تفسير الحادثة، أو إعادة تقريرها هو أننا نفترض بعد البحث الذي يقتضيه الأمر، أن الأعضاء التي يؤثر كل منها في الآخر خلال الحادثة لها بعض خصائص بسيطة محددة، بحيث إنها تستجيب دائمًا بنفس الطريقة إذا توافرت شروط بعينها. والتفسير الآليّ يقتضي العلم أولاً بالأعضاء التي تستجيب للظروف الخاصة. فما لم يُعْلَم ترتيب لهذه الأعضاء ذات الخواص المحدّدة يصبح الكلام عن التفسير الآليّ لا معنى له. وإذن فافتراض وجود آلية ذات اكتفاء ذاتي في حفظ نوعها بالتوالد، وفي صيانة نفسها، هو افتراض لشيء لا يمكن أن يكون له معنى. وقد يستعمل علماء وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) أحيانًا اصطلاحات لا معنى لها، ولكن ليس هناك اصطلاح خال من المعنى إطلاقًا كقولك «آلية حفظ النوع» أو آلية التوالد. فأية آلية «Mechanism» قد توجد في المُركب الذي يولدها «Organism» لا يكون وجود لها في عملية التوالد، بل يجب أن تعيد تكوين نفسها خلقًا جديداً في كل جيل، المركب الوالد يُخلَق من مجرّد جرثومة ضئيلة منه. فلا يمكن

أن تكون هناك آلية توالد ، وفكرة الآلية التي بها على الدوام اكتفاء ذاتي في صيانة كيانها أو توالده فكرة تناقض نفسها بنفسها . فالآلية التي تتوالد لابدّ أن تكون آلية من غير أعضاء،وإذن فلا تكون آلية أصلاً» .

وعلى هذا فالحياة ظاهرة فريدة ، وفكرة الآليّة غير مناسبة لتحليلها ، و« وحدتها الكاملة الواقعية » ـ على حد تعبير دريش Driesch وهو عالم آخر من علماء الأحياء ـ هي نوع من الوحدة إذا نظرنا إليه من زاوية أخرى ألفيناه تعدُّد كذلك . ففي كل فعل غائي للحياة من أفعال النمو والتكيّف مع البيئة، سواء أتحقق هذا التكيف بتكوين عادات جديدة ، أم بتعديل عادات قديمة، هو فعل له سيرة لا يتصوّر في فعل الآلة . وكون التكيف له سيرة يعني أن أصوله لا يمكن تفسيرها إلا بالرجوع إلى ماضٍ سحيق ، ومن ثمّ فإنه يجب البحث عن أصل التكيّف في حقيقة روحية ، لا يمكن استكشافها بأيّ تحليل للتجربة المكانية وإن كانت قد تظهر فيه ، وعلى هذا فلابد من أن تظهر لنا الحياة كأمر أساسي سابق على رتابة الأفعال الطبيعية والكيميائية التي يجب أن تعدّ نوعًا من سلوك ثابت تكوّن خلال شوط طويل من أشواط التطوّر . أضف إلى هذا أن تطبيق الأفكار الآلية على الحياة يستلزم القول بأن العقل نفسه من ثمرات التطور ، وهو قول يجعل العلم متناقضاً مع مبدئه الموضوعي للبحث . وأذكر في هذا المقام فقرة مما كتبه ولدن كار Wildon Carr الذي بيّن هذا التناقض في وضوح وجلاء ، يقول « كار » : « إذا كان العقل ثمرة من ثمرات التطور ، فإن تصوّر الطبيعة وأصل الحياة تصوّر آلي يكون سخيفًا . من أوله إلى آخره ، وينبغي أن يعدّل المبدأ الذي اصطنعه العلم تعديلاً بيّنًا . ويكفي أن نذكر الأمر لنتبيّن ما فيه من تناقض . كيف يمكن للعقل ، وهو حال لإدراك الحقيقة ، أن يكون هو نفسه تطوراً لشيء لا يوجد إلا باعتباره تجريداً لحال الإدراك هذه ـ وهي العقل ؟ وإذا كان العقل تطوّرًا من تطوّرات

الحياة ، فمعنى الحياة التي يستطيع أن تطوِّر العقل بوصفه حالاً خاصة لإدراك الحقيقة - يجب أن يكون معنى لقوة أكثر تحققًا في الخارج من أية حركة آليّة مجرّدة يمكن أن يستحضرها العقل بتحليل مادّته المدركة . أضف إلى ذلك أيضًا أنه إذا كان العقل نتيجة لتطوّر الحياة ، فهو ليس مطلقًا ولكنه نسبي باعتبار القوّة التي أحدثت فيه التطوّر . فكيف إذن ، في حالات كهذه يستطيع العلم أن يستبعد الناحية الذاتيّة لشخص المعارف وأن يبني أحكامه على الناحية الموضوعية باعتبار أن العلم مطلق غير نسبي ؟ إنه لمن الواضح الجليّ أن علوم الأحياء تقتضي إعادة النظر في المبدأ العلمي .

وسأحاول الآن أن أصل إلى أوليّة الحياة والفكر عن طريق آخر ، وأن أتقدّم بكم خطوة أخرى في اختبارنا للتجربة ، وسيلقي هذا شيئًا من الضوء على أوّلية الحياة ، ويهيئ لنا كذلك إدراك طبيعتها بوصفها قوّة روحانية . لقد رأينا فيما سبق أن الأستاذ « هويتهد Whiteheed » يقول : إن العالم ليس شيئًا قارًّا ، بل هو بناء من حوادث كأنها سيل متصل خلاّق . وهذه الصفة لسير الطبيعة في موكب الزمان ربما كانت أبرز وجوه التجربة التي أكّدها القرآن على وجه خاص، وأرجو أن أوفّق إلى بيانها فيما يجيء ، فهي تهيئ لنا خير السبل لإدراك ماهية الحقيقة .

ولقد استرعيت أنظاركم إلى بعض آيات الكتاب الكريم التي تتصل بالموضوع (٣ : ١٩٠-١٩١ ، ٢ :١٦٤ ، ٢٤ :٤٤) وبما أن هذا الأمر جليل الخطر فإنّي أثبت هنا بعض آيات أخرى : ﴿ إِنَّ فِي اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ ﴾ (يونس : ٦) .

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُوراً ﴾ (الفرقان[1] : ٦٢) .

(١) في الأصل الإنجليزي خطأ مطبعي في رقم السورة فقد كتب ٢٢٥ بدلاً من ٢٥ . (م.ع.)

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (لقمان : ٢٩) .

﴿يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ﴾ (الزمر : ٥) .

﴿وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ (المؤمنون : ٨٠) .

وهناك طائفة أخرى من الآيات ـ بما تبيّن من نسبيّة ما نعلمه عن الزمان ـ تشير إلى إمكان وجود مستويات للشعور مجهولة لنا ، ولكنني سأكتفي بمناقشة ناحية من التّجربة التي أشارت إليها الآيات التي ذكرناها وهي الناحية المألوفة، ولكنها بعيدة الغور في دلالتها . انفرد « برجسون » من بين سائر أعلام الفكر المعاصرين بدراسة ظاهرة الدّيمومة في الزمان دراسة عميقة، وسأعرض لكم أولاً رأيه في إيجاز ، ثم أُبيِّن ما في تحليل هذا الرأي من قصور ، لعلّنا نحدّد بهذا مقتضيات نظر أوفى وأكمل لفكرة الزمان في الوجود . إن المعضلة الوجودية التي تواجهنا هي كيف نحدِّد طبيعة الوجود النهائية . فكون العالم يلبث في زمان أمر لا يقبل الشكّ ، ولكن لأن الزمان خارج عن أنفسنا يمكن أن نشكّ في وجوده ، فلكي ندرك معنى لبث العالم في زمان إدراكًا صحيحًا ينبغي أن نكون في موقف يمكّننا من درس حالة من الوجود ممتازة لا يجد الشكّ إليها سبيلاً وتكفل لنا يقينًا آخر هو إدراك الديمومة إدراكًا مباشرًا . إن إدراكي للأشياء التى تواجهني هو إدراك ظاهري ومن الخارج ، ولكن إدراكي لذات نفسي هو إدراك نفسانيّ باطني عميق . ومن ثمّ فإن المعرفة الشّعورية هي هذه الحالة الوجودية الممتازة التي تكون فيها على اتصال تام بالحقيقة ، وتحليل هذه الحالة الممتازة قد يجعلنا على نور من المعنى الحقيقي للوجود ، فما الذي أجده عندما أنعم النظر في التجربة الشعورية ؟ إنني على قول برجسون ، أنتقل من حالة نفسية إلى حالة نفسية أخرى . أحسّ بالحرارة أو

البرودة ، وأشعر أني فرح أو حزين . أعمل أو لا أعمل شيئًا . أنظر إلى ما حولي ، أو أفكر في شيء غيره . فالإحساسات وألوان الشعور والإرادات والأفكار ، كل أولئك هي التغيّرات التي ينقسم إليها وجودي وهي بدورها تسبغ ألوانها عليه . فأنا أتغيّر إذن من غير انقطاع، ومن ثمّ فليس في حياتي النفسية شيء قارّ ، بل الكل في حركة دائمة سيل مستمر من حالات نفسية، وانصهار غير منقطع لا محل فيه للوقوف أو السكون . على أن التغيّر المستمرّ لا يمكن تصوّره من غير زمان . فقياسًا على تجربتنا الباطنة يكون معنى الوجود الشّعوري الوجود في زمان ، على أن إنعام النظر في طبيعة الحياة الشعورية يظهر أن النفس في حياتها الباطنة تتّجه من مركزها إلى الخارج . وربما جاز لنا أن نقول في وصفها : إن لها قوتين ، القوة العالمة والقوة العاملة ، وقوة النفس العاملة تتعلّق بما نسميه عالم الحيّز ، وهي موضوع علم النفس الارتباطي[1] - أي النفس العملية التي تتصل في الحياة اليومية بالترتيب الخارجي للموجودات التي تعيّن حالات شعورنا العابرة وتطبعها بصفاتها المتحيّزة التي تعزل كلاً منها عن الآخر . والنفس تعيش هنا خارج ذاتها بوجه ما . وهي تحفظ بوحدتها بوصفها كلاً ، غير أنّها تكشف عن ذاتها كأمر لا يعدو أن يكون سلسلة من حالات معيّنة . ومن ثم فهي سلسلة من حالات عديدة ، وعلى هذا فالزمان الذي تعيش فيه النفس العاملة هو الذي نسند إليه الطول والقصر ، وهو لا يكاد يتميّز عن المكان ولا يدركه إلا كخط مستقيم يتألّف من نقط متحيّزة متخارجة كأنها مراحل متعددة في رحلة واحدة . ولكن برجسون يرى أن الزّمان على هذا الوصف ليس زمانًا في الحقيقة ، وأن الوجود في الزمان المتحيِّز وجود زائف .

والتعمُّق في تحليل الحياة الشُّعورية يكشف لنا عما سمَّيتهُ بالناحية العالمة

(١) Associationism : علم النفس الارتباطي المعروف بالمذهب الحسي . انظر التعريفات بمجلة علم النفس م١ ، جـ٢ ، ص٣٤٣ .

في النفس ، ونحن وقد استغرقنا في الترتيب الخارجي الموجودات استغراقًا اقتضاه موقفنا الراهن ، يشق علينا كل المشقة أن نلمح من هذه النفس لمحة واحدة ؛ لأننا في سعينا المتواصل وراء الموجودات الخارجية ننسج حول النفس العاملة حجابًا يجعلها أجنبية عنّا بالكلية . ونحن نغوص في أعماق نفوسنا ونبلغ المركز الداخلي للتجربة في لحظات التأمل العميق فقط عندما تكون النفس العاملة معطلة . وحالات الشعور في حياة هذه الذات الميقة تذوب كل واحدة منها في الأخرى .

ووحدة الذات العالمة مثلها مثل وحدة النقطة توجد فيها تجارب أشخاص الأجداد ، لا بوصفها تعدداً بل باعتبارها وحدة تندمج في مجموعها كل تجربة بالأخرى ، ووحدة الذات ليس فيها تميّز عددي بين الحالات النفسية ، فإن التكثر في عناصرها تعدّد في الكيف ، على خلاف التكثر في النفس العاملة ، هناك تغيّر وحركة ، ولكن هذا التغير وهذه الحركة غير منقسمين ، بل عناصرهما متداخلة ، وهي ذات طبيعة متعاقبة . وزمان النفس العالمة يبدو كأنّه آن مفرد ، تحيله النفس العاملة في اتصالها بالعالم المتحيز إلى سلسلة من الآنات ، كحبات اللؤلؤ المنظومة في خيط واحد . وعلى هذا فإن فيها ديمومة بحتة لا تشوبها شائبة الحيّز .

ويشير القرآن بما تميّز به من وضوح وبساطة إلى ظاهرتي تعاقب المدّة وعدة تعاقبها في الآيات الآتية :

﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَىٰ بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيراً ﴿٥٨﴾ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْئَلْ بِهِ خَبِيراً﴾ (الفرقان : ٥٨ ـ ٥٩) .

﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾ وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ (القمر: ٤٩ ـ ٥٠)

إننا إذا نظرنا إلى الحركة المتضمنة في الخلق من الخارج أي فهمناها فهمًا عقليًا، وجدناها قد استغرقت آلاف السنين ؛ لأن اليوم الإلهي في لغة القرآن

وفي لغة العهد القديم يعدل ألف سنة ، وهذا الخلق الذي استغرق آلاف السنين هو من وجهة نظر أخرى فعل مقرر غير منقسم « كلمح بالبصر » على أنه يستحيل علينا أن نعبر في كلمات عن هذا الإدراك الباطني للديمومة البحتة ؛ لأنّ اللغة تكيّفت بالزمان المنجرد ، زمان النفس الفاعلة في كل يوم ، ولعل المثال الآتي يزيد الأمر إيضاحًا : إن السبب في إحساسك باللون الأحمر - طبقًا لتعليم الطبيعيات - هو سرعة تموّجات يبلغ معادل تردّدها ٤٠٠ بليون في الثانية الواحدة . ولو أنّك استطعت أن تلاحظ هذه الذبذبات الهائلة من خارج ، وأن تعدّها بواقع ألفين في الثانية ، وهو أقصى حد مفروض للقدرة على الإحساس بالضوء ، لاقتضى إيجاز هذا الإحصاء أكثر من ستة آلاف عام . ومع ذلك فأنت في عملية الإدراك العقلية المفردة التي تقع في لحظة ، تجمع بين ذبذبات تموّجات لا يمكن في الحقيقة عدّها . وهذا يبين كيف يحيل فعل العقل التتابع إلى ديمومة . فالنفس العالمة إذن بمثابة جهاز مصحح للنفس الفاعلة من حيث إنها تركّب في كلية الشخصية المتماسكة جميع « الهنات[1] » والآنات - أي التغيّر القليل في المكان والزمان مما لا غنى عنه للنفس الفاعلة . فالزمان المحض إذن ، كما يكشفه التحليل العميق لحياتنا الشعورية ، ليس خيطًا من لحظات متفرقة متقلبة وإنما هو كلٌّ مركب ، ليس الماضي فيه متخلفًا ، ولكنه متحرّك مع الحاضر ويؤثّر فيه ، والمستقبل يتصل بهذا الكل المركب لا بوصفه موجوداً أمامه ، ليُجتاز بعد ، وإنما يتصل بهذا الكل المركب بمعنى أنه ماثل في طبيعته في صورة إمكان قابل للتحقق .

والزمان باعتباره كلاً مركبًا . هو الذي يسميه القرآن « التقدير » وهي كلمة أسيء فهم معناها كثيراً في كل من العالم الإسلامي وفي خارجه ، « والتقدير » هو الزمان عندما ننظر إليه على أنه سابق على وقوع إمكانياته ؛ هو الزمان الخالص

---

(١) الهنا بالفتح والتشديد تستعمل للمكان الحسي (كليات أبي البقاء) .

من شباك تتابع العلّة والمعلول ، أي حالة الرسم البياني التي يفرضها الفهم المنطقي على الزمان ، وبالاختصار هو الزمان كما نشعر به ، لا كما نفكر فيه أو نحسبه . فإذا سألتني لم كان الإمبراطور همايون وطهمسب شاه العجم متعاصرين؟ فإنني لا أستطيع أن أورد بيانًا عن علة ذلك . والجواب الوحيد الذي قد يقال في هذا المقام هو : أن طبيعة الحقيقة هي بحيث إن من بين الإمكانيات غير المتناهية القابلة للتحقق ، كان لابد للحالتين الممكنتين المعروفتين بحياة همايون وحياة الشاه طهمسب من أن تحصلا معًا .

والزمان بوصفه تقديراً هو ماهيّة الأشياء ذاتها كما جاء في القرآن ﴿**إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ**﴾[1] فتقدير شيء إذن ليس قضاءً غاشمًا يوثّر في الأشياء من خارج ، ولكنّه القوّة الكامنة التي تحقّق وجود الشيء ، وممكناته التي تقبل التحقّق، والتي تكمن في أعماق طبيعته ، وتحقّق وجودها في الخارج بالتتالي دون أي إحساس بإكراه من وسيط خارجي . ومن ثمّ فإن تكامل وحدة الديمومة لا يعني أن هناك حوادث تامة التكوّن ، أشبه بأن تكون في أحشاء الحقيقة ؛ لتسقط منها واحدة بعد أخرى كما تسقط حبات الرمل من الساعة الرملية . وإذا كان الزمان أمرًا حقيقيًّا ، لا مجرد تكرار للحظات متجانسة يجعل التجربة الشعورية وهمًا ، لزم أن تكون كل لحظة في حياة الحقيقة لحظة أصيلة ينشأ عنها شيء جديد وغير متنبأ به أصلاً . والقرآن يقول : ﴿**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾[2] . والوجود في الزمان الحقيقي ليس التقيد بأغلال الزمان المتجدّد ، وإنما هو خلق هذا الزمان المتجدد لحظة لحظة ، وأن تكون في خلق هذا الزمان على تمام الحرية والأصالة في الابتكار .

والواقع أن كل نشاط خالق هو نشاط حر . فالخلق يضاد التكرار الذي هو

---

(١) القمر : آية ٤٩ . (المترجم) .

(٢) الرحمن : آية ٢٩ . (المترجم)

من خصائص الفعل الآلي، وهذا هو السبب في استحالة تفسير فعل الحياة الخالق على أساس النظرية الآلية . إن العلم (Science) يسعى إلى إيجاد تماثل واطراد في التجربة ، أي قوانين التكرار الآليّ ، ولكن الحياة بما فيها من إحساس عميق بالتلقائية تقيم قواعد الاختيار فتخرج بذلك عن نطاق الجبر، ولهذا يعجز العلم عن فهم الحياة . والبيولوجي الذي يحاول تفسير الحياة تفسيراً آليًّا يندفع إلى ذلك؛ لأنه يقصر درسه على الصّور الدنيا للكائنات الحيّة ، تلك الصّور التي يكشف سلوكها عن تشابه بينها وبين الفعل الآليّ ، ولكنه إذا درس الحياة كما تتجلى في نفسه ، أي درس عقله الحرّ فيما يختاره وفيما يرفضه ، وفيما يفكر فيه، والذي يحيط بالماضي والحاضر ويتخيل المستقبل تخيّلاً حيًّا ، فلا بدّ من أن يقتنع بقصور تصوّراته الآلية .

وقياسًا على تجربتنا الشعورية . إذن يكون الكون حركة حرّة مبدعة ، ولكن كيف نستطيع أن نتصور حركة مستقلة عن شيء معين يتحرّك ؟ الجواب عن هذا هو: أن معنى « شيء » يمكن استنتاجه من غيره ، وقد نستطيع استنتاج أشياء من حركة ، ولكنّا لا نستطيع استنتاج الحركة من أشياء غير متحركة ، فإذا افترضنا مثلاً أن الذّرات أو الجواهر الفردة مثل التي يقول بها ديموقريط هي الحقيقة الأصلية، فإنه ينبغي أن تدخل عليها الحركة من خارج في صورة شيء غريب عن طبيعتها . أما لو اعتبرنا الحركة هي الأصل فإنه يمكن أن نستنتج منها أشياء ساكنة. والواقع أن علم الطبيعيات ردّ الأشياء كلها إلى الحركة ، فماهية الذّرة أو الجوهر الفرد في نظم العلم الحديث هي الكهرباء وليس شيئًا مكهربًا . أضف إلى هذا أنّ الموجودات ليست أشياء في التجربة المباشرة لها معالم محدّدة ؛ وذلك لأن التجربة المباشرة اتصال لا تمييز في محتوياته البتة . فما نسمِّيه «أشياء» هي حوادث موجودة في الاستمرار والاتصال الذي في الطبيعة يحدد لها الفكر أمكنة ، ومن ثم

يعتبرها منفكة بعضها عن بعض لأغراض تتعلق بالعمل ، والكون الذي يبدو لنا في صورة مجموعة من الموجودات ليس مادّة صلبة تشغل فراغًا ، إنه ليس شيئًا، إنما هو فعل وطبيعة الفكر التجدد على ما يرى برجسون ، فالفكر لا يستطيع تصوّر الحركة إلاّ إذا اعتبرها سلسلة من نقط ساكنة ، وعلى هذا فعملية الفكر المشتغل بالتصورات الساكنة هي التي تضفي على ما هو بطبيعته متحرك صورة سلسلة من أمور ساكنة ، ووجود هذه السكنات معًا وتعاقبها هو مصدر ما نسمِّيه بالمكان والزمان .

وإذن فالحقيقة - على ما يرى برجسون - هي دفعة من صبغة الإرادة ،حيوية حرّة خالقة لا يمكن التنبُّؤ بها ، حرّة خالقة ،والفكر هو الذي يربطها بالمكان أو الحيز ،وينظر إليها على أساس أنها تعداد لـ « أشياء » . وليس من الميسور في هذا المقام أن نفحص عن هذا الرأي فحصًا وافيًا ،وإنما نكتفي بأن نقول : إنّ التّيار الحيوي الذي[1] ينادي به برجسون ينتهي إلى ثنائية من الإرادة والفكر لا يمكن التغلب عليها ، ومردّ هذا في الحقيقة إلى أنه ينظر إلى العقل نظرة جزئية ،فالعقل في رأيه قوة تسلك الأشياء في الحيّز ،وهو يتكيّف بالمادة وحدها ، ولا يستخدم إلا مقولات آليّة ،ولكنّ الفكر - كما بيّنت في محاضرتي الأولى - له كذلك حركة أعمق . فبينما يبدو أنه يجزّئ الحقيقة إلى أجزاء قارّة إذا بوظيفة الحقيقة هي تركيب عناصر التجربة معًا باستخدام مقولات ملائمة للمقامات المختلفة التي تعرضها التجربة . والفكر يبلغ في أصالته مبلغ الحياة ، وحركة الحياة من حيث هي نمو عضوي تتضمن تركيبًا تدريجيًّا لمراحلنا المختلفة . وبغير هذا التركيب تكف عن أن تكون نموًّا عضويًّا. وهي ذات غايات تقتضيها . وتحقق الغايات معناه أن العقل قد سرى

(١) يقول برجسون: «في وقت ما وفي نقطة ما من المكان نبع تيار حي واجتاز أجسامًا كونها على التوالي . وانتقل من جيل إلي جيل ، وانقسم بين الأنواع الحية وتشتت بين الأفراد دون أن يفقد شيئًا من قوته ، بل إنه يزداد قوة كلما تقدم » .انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ، ص٤٢١ .

فيها . وكذلك لا يكون فعل العقل ممكنًا إلاّ بتحقيق هذه الغايات، وفي الحياة الشعورية تسري الحياة في الفكر ويسري الفكر في الحياة ، وهما يؤلّفان معًا وحدة ، فالفكر في حقيقته إذن هو الحياة عينها .

ويرى برجسون أيضًا أن اندفاع الباعث الحيوي قُدُمًا في حريته الخالقة لا يضيئه قبس من غاية قريبة أو بعيدة ، فهو لا يستهدف نتيجة ، بل هو تحكُّم مطلق لا يهديه شيء ، ولا يربطه نظام ، ولا يمكن التنبؤ بسلوكه . وفي هذا المقام في الغالب يكشف تحليل برجسون للحياة الشعورية عما فيه من قصور . فهو ينظر إلى الحياة الشعورية باعتبار أنها الماضي يعيش في الحاضر ويؤثر فيه . ويغفل عن أن وحدة الشعور لها أيضًا ناحية نظر إلى المستقبل . فالحياة ليست إلا سلسلة من أفعال الانتباه ، وفعل الانتباه لا يقبل التفسير من غير إشارة إلى غاية شعورية أو غير شعورية ،حتى أفعال الإدراك تحدّدها مصالحنا وأغراضنا المباشرة .

ولقد صوّر الشاعر الفارسي عرفي هذه الناحية من الإدراك الإنساني تصويرًا جميلاً ؛ إذ يقول : « إذا كان قلبك لم يخدعه السّراب ، فلا تكن معجبًا بحدة ذكائك ؛ لأن خلاصك من هذا الخداع البصري مرده إلى ضعف ظمئك » .

يريد الشاعر بهذا أن يقول : إذا اشتد ظمؤك بعثت رمال الصحراء في نفسك صورة البحيرة ، وخلاصك من هذا الوهم يرجع إلى فقدان الحاجة الشديدة إلى الماء . وقد أدركت الشيء على حقيقته ؛ لأنه لم يكن لك مصلحة في أن تدركه على غير حقيقته ، وعلى هذا فإن الغايات والأهداف - سواء أوجدت في الميول الشعورية أما فيما تحت الشعور - هي لحمة التجربة الشعورية وسداها .

فكرة الغاية لا يمكن أن تفهم إلا بالقياس إلى المستقبل ؛ لأن الماضي يبقى من غير شك في الحاضر ويؤثر فيه ، ولكن هذه العملية ، عملية الماضي في

الحاضر، ليست الشعور كله ، فعنصر الغاية يكشف عن نوع من النظرة المستقبلية في الشعور، ولا تقتصر الغايات على تلوين حالاتنا الشعورية الحاضرة وحدها ، بل تكشف عن اتجاهها في المستقبل أيضًا ، والواقع أن الغايات تؤلّف دفعة الحياة إلى أمام ، ومن ثم تتوقع بوجه ما الأحوال التي لم توجد بعد وتؤثر فيها .

إن تقيد أمر بغاية ما معناه تقيده بما ينبغي أن يكون ، وعلى هذا فإن الماضي والمستقبل يؤثر كلاهما في حالة الشعور الحاضرة ، وليس المستقبل غير محدد بالمرة، كما يتضح من تحليل برجسون لحياتنا الشعورية . وحالة الانتباه تتضمن الذاكرة والخيال بوصفهما عاملين مؤثرين ، وإذن ـ قياسًا على حياتنا الشعورية ـ لا تكون الحقيقة دافعًا حيويًّا مكفوفًا عن الغاية ، لا تضيئه الفكره بالمرة ، بل إن طبيعتها غائية إلى أقصى حد .

على أن برجسون ينكر غائية الحقيقة ، على أساس أن الغائية تجعل الزمان باطلاً . وهو يرى أن أبواب المستقبل يجب أن تظل مفتوحة على مصراعيها أمام الحقيقة ، وإلا فإنها لن تكون حرة وخالقة . وإذا كانت الغائية معناها تنفيذ خطة للوصول إلى هدف أو غرض سبق تحديده ، فلا شك في أنها تجعل الزمان غير حقيقي ؛ إذ هي لا تزيد على أن تردّ العالم إلى إعادة إخراج في سياق الزمان لخطّة أو بناء أزليّ سبق وجوده ، وفيه قد وجدت الحوادث الفردية أماكنها الملائمة بالفعل وبقيت كما لو كانت منتظرة دورها لتدخل في الشوط الزمني للتاريخ ، أي أن كل شيء وجد بالفعل في جهة ما من الأزل . وليس الترتيب الزمني للحوادث سوى مجرد محاكاة للقوالب الأزلية . ومثل هذا الرأي لا يكاد يمكن التمييز بينه وبين الآلية التي رفضناها من قبل . بل هو نوع من المادية المقنّعة يحل فيها القضاء أو التقدير محلّ الجبر الصارم ، ولا تدع مجالاً لحرّية الإنسان أو للحرية الإلهية ذاتها . والعالم الذى يعتبر حركة لتحقيق أهداف سبق بها القضاء ليس عالمًا يتألف من قوى حرّة نسأل عما

تفعل ، فما هو إلا مسرح ، عليه دمى تحرّكها يد من خلف ستار .

على أن هناك غائية بمعنى آخر ، فقد رأينا من تجربتنا الشعورية أن الحياة هي تكييف المقاصد والغايات وتحويرها وكذلك الخضوع لسيطرتها ، والحياة العقلية غائية بمعنى أنه وإن كان لا يوجد أمامنا هدف على مرمى بعيد جداً نتحرك إليه ، فهناك مطالب وغايات جديدة ، وموازين مثالية لتقدير القيم تتكوّن بالتدريج كلما نمت الحياة وامتد بساطها ، ونحن نصبح على ما نحن عليه بانقطاعنا عما كنا عليه. والحياة رحلة خلال سلسلة من وفيات ، ولكن هناك نظامًا لاستمرار هذه الرحلة ، فمراحلها المختلفة يرتبط كل منها بالآخر ارتباطًا (عضويًّا) بالرغم مما يتناول تقديرنا للأشياء من تغيّرات فجائية في الظاهر . وتاريخ حياة الفرد وحدة في جملته ، وليس مجرد سلسلة من حوادث لا يلتئم بعضها مع بعض، وموكب الحياة ، أو حركة الكون في الزمان، تكون من غير شك مجرّدة عن الغاية ، إن كنا نريد بالغاية هدفًا معروفًا قبل وقوعه ، أي مصيرًا بعيداً مقرراً تتحرك نحوه الخليقة جميعًا . وإذا منحنا حركة العالم بهذا المعنى فإنا نسلبها أصالتها وطبيعتها الإبداعية . إن غايات العالم هي خواتيم المطاف لسيرة أو مسلك ؛ وهي غايات تجيء من غير أن يكون قد سبق التفكير فيها بالضرورة ، وحركة الزمان لا يمكن تصوّرها على شكل خط قد رسم بالفعل ، بل هي خط مازال يُرسم ، أو تحقيق لممكنات جائزة ، وهي تتصف بالغائية فقط بمعنى أن من خصائصها الانتقاء، وأنها تصل إلى نوع من تحقيق الحاضر عن طريق الحرص على الاحتفاظ بالماضي والإضافة إليه .

والرأي عندي أنه ليس أكثر بعداً عن نظرة القرآن من القول بأن العالم تنفيذ في سياق الزمان لخطة سبق وضعها . فالعالم في نظر القرآن كما بينت من قبل ، قابل للزيادة ، هو عالم ينمو ، وليس صنعاً مكتملاً خرج من يد صانعه منذ حقب بعيدة، وهو الآن ممتد في الفضاء أشبه ما يكون بكتلة ميتة

من المادة لا يفعل فيها الزمان شيئًا ، فهي من أجل ذلك ليست شيئًا .

ولعلنا الآن في موقف يجعلنا ندرك معنى الآية **﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾**[(١)] فقد أدى بنا التفسير الدقيق لتعاقب الزمان كما يتجلى في أنفسنا إلى فكرة عن الحقيقة القصوى هي أنها ديمومة بحتة يتداخل فيها الفكر والوجود والغاية لتؤلف جميعًا وحدة متكاملة . ولا نستطيع إدراك هذه الوحدة إلا من حيث هي وحدة نفس متحققة الوجود ، محيطة بكل شيء ، هي الينبوع الأول لكل حياة فردية ولكل فكر فردي ، ولقد أجازف فأقول : إن خطأ برجسون إنما نشأ عن اعتبار الزمان البحت سابقًا على النفس التي تسند إليها وحدها الديمومة البحتة . فلا المكان البحت ، ولا الزمان البحت ، بقادرين على إحداث التماسك بين جمهرة الأشياء والحوادث ، وليست إلا نفحة العلم في النفس الباقية هي التي تستطيع أن تستولي على الجمهرة المتكاثرة للديمومة المتجزئة إلى ما لا يتناهى من اللحظات ، وتحيلها إلى مركب متكامل الوحدة ، ووجودك في ديمومة بحتة معناه أن تكون نفسًا ، وكونك نفسًا يقتضى أن تكون قادرًا على أن تقول « إنّي » أو « أنا موجود » ولا أحد سوى من يوجد وجودًا حقًّا يستطيع أن يقول « إنّى » أو « أنا موجود » . ودرجة اللقانة الموجودة في الآنية هي التي تحدد مكان الشيء في ميزان الوجود ، ونحن أيضًا نقول « إنا » ولكن « إنِّيَّتنا » تتوقف على غيرنا وتقوم على التمييز بين الذات وغير الذات . والذات الأولى في تعبير القرآن غنية عن العالمين[(٢)] ، أما ما عداها فلا يستطيع أن يدّعي أنه

---

(١) سورة الفرقان : آية ٦٢ . (المترجم) .

(٢) يشير الكاتب إلى قوله تعالى : **﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾** (آل عمران : ٩٧) ، وإلى قوله جل شأنه : **﴿إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾** (العنكبوت : ٦٦) . (مهدي علام) .

ذات أخرى مقابلة لها ، وإلا وجب أن تكون الذات الأولى كذواتنا المتناهية بينها وبين الغير المقابل لها نسبة مكانية . وما نسميه « الطبيعة » أو غير الذات ليس إلا لحظة عابرة في وجود الله ، ووجود الله من ذاته لا من غيره ، وهو وجود أزلي مطلق ، ويستحيل علينا أن نتصور في عقولنا هذه الذات تصوّرًا كاملاً ، فهو كما يقول الكتاب الكريم ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[1] .

وبعد ،فإن العقل لا يمكن أن يتصور نفسًا من غير أن تلحقها صفة ، أي من غير منهج مطرد من السلوك . والطبيعة ـ كما رأينا ـ ليست ركامًا مادية بحتة شاغلة للفراغ ، بل هي بناء من حوادث أو منهج منتظم من السلوك ، وهي بوصفها هذا أساسية بالنسبة للذات الأولى ، فالطبيعة بالنسبة للذات الإلهية كالصفة بالنسبة للنفس الإنسانية ، وهي في التعبير القرآني الرائع «سُنَّةَ اللَّهِ»[2] ، وهي من وجهة نظر الإنسان تفسير نخلعه ، في موقفنا الحاضر ، على القدرة الخلاقة للذات المطلقة ، وفي لحظة معينة من لحظات تقدمها إلى الأمام تكون متناهية ، ولكن لمّا كانت الذات التي هي جوهرية بالنسبة لها ، ذات خالقة ، فإنها تكون قابلة للزيادة ؛ ولهذا لا يكون لها حد ، بمعنى أن أي حد لامتدادها ليس حدًّا نهائيًّا . إنها غير محدودة بالقوة ، لا بالفعل ، فالطبيعة إذن يجب أن تفهم على أنها مركب حيّ دائم النمو ، ونموّه ليس له حدود نهائية خارجية ، بل حدّه الوحيد حد داخلي : هو الذات الأزلية ، التي تبعث الحياة في الوحدة الكلية وتبقيها حية؛ كما يقول القرآن الكريم : ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾ (النجم: ٤٢)[3] وعلى هذا فإن الرأي الذي اصطنعناه يضفي على العلوم الطبيعية معنى روحيًّا جديداً . فالعلم بالطبيعة هو العلم

---

(١) الشورى : آية ١١ . (م.ع) .

(٢) يشير الكاتب إلى قوله تعالى : ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾ (الفتح : ٢٣) (م.ع) .

(٣) في الأصل الإنجليزي خطأ مطبعي في رقم الآية إذ كتب ١٤ . (م.ع) .

بسنّة الله . ونحن في ملاحظتنا للطبيعة إنما نسعى في الحقيقة وراء نوع من الاتصال الوثيق بالذات المطلقة، وما هذا إلا صورة أخرى من صور العبادة .

إن المناقشة التي سلفت، تعتبر الزمان عنصراً ضروريا من عناصر الحقيقة القصوى، فعلينا بعد هذا أن ننظر في حجة الدكتور ماكتاجارت «Mc Tag-gart » التي تنكر حقيقة الزمان . إن الزمان في نظر الدكتور ماكتاجارت لا حقيقة له؛ لأن كل حادث هو ماض أو حاضر أو مستقبل[1] ، فموت الملكة «آن » "Anne" مثلاً ، ماض بالنسبة إلينا حاضر بالنسبة لمعاصريها ، ومستقبل بالنسبة لوليم الثالث. وعلى هذا فحادث موت الملكة آن يجمع خصائص متنافرة بعضها مع بعض ، وواضح أن هذه الحجة تصدر عن افتراض أن طبيعة التجدد في الزمان متناهية، وإذا اعتبرنا الماضي والحاضر والمستقبل من لوازم الزمان ، فإنا نتصوره كخط مستقيم قطعنا جزءاً منه وتجاوزناه ، وبقي أمامنا جزء لم نقطعه بعد ، وهذا اعتبار للزمان ـ لا بوصفه لحظة حية خالقة ـ وإنما باعتباره أمرًا مطلقًا ساكنًا يشتمل على الحوادث الكونية المتعددة الكاملة التكوين ، المتكشفة في تعاقب ، مثلها بالنسبة لمن يراها من خارج مثل الصور المتحركة التي يعرضها الشريط السينمائي .

وفي الحق قد نستطيع أن نقول :إن موت الملكة« آن » كان مستقبلاً بالنسبة لوليم الثالث ، إذا اعتبر هذا الحادث تام التشكل بالفعل ، قائمًا في المستقبل، ينتظر تحققه في الخارج . ولكنّ الأمر كما بينه « برود » "Brood" بحق هو أن حادثًا مستقبلاً لا يمكن وصفه بأنه حادثة . فحادثة موت الملكة آن لم يكن لها وجود بالمرة قبل موتها ، وفي حياة الملكة آن ، وجد حادث وفاتها فقط باعتباره إمكانًا في طبيعة الحقيقة لم يتحقق بعد ، ولم تتضمنه

---

(١) يقول الأبجي في هذا المقام : « لا يجوز أن يكون الزمان قار الذات وإلا لكان الحادث في زمان الطوفان حادثًا اليوم» . (المراجع) .

تلك الطبيعة باعتباره حادثًا إلا بعد أن بلغ نقطة التحقق بالفعل ، والجواب عن حجة الدكتور ماكتاجارت هو أن المستقبل لا يوجد إلا باعتباره إمكانًا محتملاً ، وليس بوصفه حقيقة واقعة، ولا يمكن كذلك أن يقال : إن حادثًا يجمع بين صفات متنافرة عندما يوصف بالماضي والحاضر معًا . فالحادث « س » عندما يقع ، يصبح ذا علاقة لا تقبل التغير بجميع الحوادث التي وقعت قبله، وهذه العلاقة لا تتأثر مطلقًا بالعلاقات التي بين الحادث « س » وغيره من الحوادث التي تخرج بعده إلى حيز الوجود بما يلحق الحقيقة من تحقق . وليس ثمة قضية صادقة أو كاذبة عن هذه العلاقات يمكن أن تصبح كاذبة أو صادقة. ومن ثم فليس هناك صعوبة منطقية في اعتبار حادث ماضيًا وحاضرًا معًا . على أنه ينبغي الاعتراف بأن المسألة ليست خالية من الصعوبة ، وأنها تتطلب المزيد من التفكير ، فليس من السهل أن ندرك سر الزمان فعبارة « أوغسطين » "Augustine" صادقة اليوم كما كانت صادقة يوم نطق بها : « إنني أعرف الزمان إذا لم يسألني عنه أحد ، أما إذا حاولت تفسيره للسائل فإنني أجهله » ، وإنني أميل شخصيًّا إلى تصور الزمان عنصرًا أساسيًّا في الحقيقة . ولكن الزمان الحقيقي ليس الزمان المتجدد الذي لابد فيه من التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل ، بل هو الديمومة المحضة ، أي التغير من غير تعاقب، ذلك التغير الذى لا تمسّه حجة ماكتاجارت .

والزمان المتجدد ديمومة بحتة فتتّها وجزأها الفكر ، هو وسيلة تعرض بها الحقيقة خلقها المستمر للقياس الكميّ ، وهذا هو المعنى المراد بقول القرآن الكريم : ﴿وَلَهُ اخْتِلافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾[1] .

ولكنك قد تسألني : « أيمكن أن يسند التغير إلى الذات الأولى ؟ » .

إننا بوصفنا من البشر ننتسب بحكم وظائفنا إلى حركة كونيّة قائمة بذاتها ، وأحوال معيشتنا خارجية عنا في جملتها ، ونوع الحياة الوحيد الذي

(١) ﴿وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾ (المؤمنون : ٨٠) . (مهدي علام)

نعرفه هو الرغبة ، أو الطلب ، أو الفشل ، أو النجاح ، أي تغير مستمر من موقف إلى آخر . فالحياة - من وجهة نظرنا - تغيّر ، والتغير معناه أساسيًّا النقص، وإذا كانت تجربتنا الشعورية في الوقت نفسه هي نقطة البدء الوحيدة لكل معرفة فإنا لا نستطيع أن نتجنب القصور في تفسير الحقائق على ضوء تجربتنا الداخلية ذاتها وتصور الذات الإلهية متصفة بصفات البشر أمر لا مفر منه، وبخاصة في فهم الحياة ؛ لأن الحياة لا يمكن فهمها إلا من داخل النفس ، وقد تخيل الشاعر ناصر على السرهندي الصنم المعبود يقول للبرهمي : «لقد صنعتني على صورتك ومع هذا فأي شيء رأيته وراء ذاتك» .

لقد كان التحرّج من تصور حياة الله على مثال حياة البشر هو الذي حدا بابن حزم العالم الأندلسي المسلم ، إلى التردد في نسبة الحياة إلى الله . فقال في براعة لبقة : «إن الله ينبغي أن يسمى حيًّا ، لا لأنه حي بحياة كحياة البشر ، بل لأن القرآن وصفه بالحياة»[1] .

ولما كان ابن حزم - وقد قصر همه على ظاهر تجربتنا الشعورية - غافلاً عن أغوارها العميقة ، فلابد أنه اعتبر الحياة تغيراً متتابعًا ، وتعاقبًا لأطوار في بيئة معرقلة .

ولا خفاء في أن التغير المتتابع علامة على النقص . وإذا اقتصرنا على هذا الرأي في التغير أصبح التوفيق بين الكمال الإلهي وبين حياة الله معضلة مستعصية الحلّ . ولابد أن يكون ابن حزم قد أحس بأنه لا يمكن إثبات الكمال للذات الإلهية إلا بنفي الحياة عنه .

---

(١) «وكذلك لم يات نص بأن له تعالي حياة ، ولا بأنه إنما سمي حيًّا عالمًا قادراً لنفي أضداد هذه الصفات عنه، ولكن لما جاء النص بأنه تعالى يسمى الحي العالم القدير سميناه بذلك ، ولولا النص ما جاز لأحد أن يسمي الله تعالى بشيء من ذلك ؛ لأنه كان يكون مشبهًا له بخلقه» (المترجم) .[ابن حزم - الفصل والنحل - جـ٢ ص١٥٨] :

«لولا النص الوارد بتسميته تعالي بأنه حي وقدير وعليم ما سميناه بشيء من ذلك» نفس المصدر ، جـ٢ ص١١٨ . (المترجم) .

على أن هناك مخرجًا من هذه المعضلة ، فالذات المطلقة - كما رأينا - هي كل الحقيقة، وهي ليست قائمة بحيث ترى الكون أجنبيًّا عنها ، كما يرى الناظر شكلاً منظوراً ، . وعلى هذا ، فإن أحوال وجودها تتجدد جميعًا من داخلها . فالتغير إذن بمعنى الانتقال من حالة نقص إلى حالة كمال نسبي أو عكس ذلك، لا ينطبق بداهة على حياة الذات الإلهية . ولكن التغير بهذا المعنى ليس هو الصورة الوحيدة الممكنة من صور الحياة . فبإنعام النظر في فحص حياتنا الشعورية يظهر أن وراء ظاهرة المدة المتجددة توجد ديمومة حقة. والذات الأولى توجد في ديمومة بحتة ينقطع فيها التغير عن أن يكون تعاقبًا لأحوال متخالفة ، وتكشف الذات عن صفتها الحقة باعتبارها خلقًا مستمراً **﴿وَلا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾** [1] و **﴿لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾**[2] .

وإدراك الذات الإلهية بوصفها غير قابلة للتغير بهذا المعنى من معاني التغير تصور لها على أنها جمود مطلق . وحيدة راكدة مجردة من البواعث ، وعدم مطلق . والتغير بالنسبة للذات الخالقة لا يمكن أن يكون معناه النقص ، وكمال الذات الخالقة ليس في أنها ركود نتصوره تصوراً آليًّا ، على النحو الذي قد يكون ابن حزم قد تأثر فيه بأرسطو ، وإنما كمال هذه الذات في الأصول الشاملة؛ لقوتها الخالقة وبصيرتها المبدعة التي لا حد لمداها . ووجود الله هو تجلّي ذاته لا السعي وراء مثل أعلى يراد الوصول إليه . « وما لم يقع بعد » بالنسبة للإنسان معناه السعي والطلب ، وقد يعني الإخفاق . أما « ما لم يقع بعد » بالنسبة لله فيعني تحققًا لا يحفق لإمكانيات وجوده ، تلك الإمكانيات الخالقة غير المتناهية التي تحتفظ بوحدتها التامة الكاملة خلال تجليه في الوجود .

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى : **﴿لا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾** (فاطر : ٣٥) . [م.ع.]

(٢) البقرة : آية ٢٥٥ . [م.ع.]

في اللانهائي المكرر نفسه
ينصب ما يمثله
آلاف من الأقواس تتواثب وتتلاقى
لتقيم الهيكل الأكبر على دعامة مطمئنة
تيارات من كل حدب وصوب عاشقة للحياة
من النجم الوضيء إلى الطين الوضيع
تتزاحم وتتدافع
لتجد سلامها الأبدي وأمنها الأزلي في الله(١).

[جيته]

وعلى هذا فإن النقد الفلسفي الشامل لجميع حقائق التجربة - سواء من ناحيتها المتعلقة بالعمل ، أم من ناحيتها المتعلقة بالعلم - ينتهي بنا إلى الحكم بأن الحقيقة الأولى هي حياة مبدعة ذات نظام معقول ، وتفسير هذه الحياة على أنها ذات ليس تصويراً للذات الإلهية على صورة البشر ، بل هو ليس إلا تسليماً بالواقع البسيط للتجربة الدالة على أن الوجود ليس سائلاً عديم الشكل ، ولكنه أساسُ وحدةٍ منَظَّمٌ، نشاطٌ تركيبي يربط بين شتات طبائع المركبات الحية ويركزها ؛ رغبةً في البناء . وعملية الفكر ، التي هي - أساساً -

---

(١)
وبحـــر لا تحـــده حـــدود	يظل لـنفـــه أبدًا بعـــيد
يصب به الـوجود إلى وجـود	ويبـقى في الزمـان لـه خلود
ترى الأقـــواس آلافـا تـلاقت	وقـد نهـضت فليس بهـا بعـيد
لتـــحـفظ هيكلاً عـظمت ذراه	وعــز على الفنـاء فـلا يـبيـد
وفي حب الحـيـاة ترى الثـريا	تضيء لـكي يكون لهـا مـزيد
كـمـا أن الثرى في الأرض يهـ	ـوى الحياة ، كلاهما رأي سديد
خـلائق كلهـا تسـعى كـفـاحًا	وتنشط في الحيـاة لهـا جـهود
وكل كـفـاحــهـا سلم وأمن	ورضــــوان من الله أبيـــد

{ترجمة مهدى علام}

رمزية في طبيعتها ، تسدل حجابًا على الصفة الحقيقية للحياة ولا تستطيع أن تتصورها إلا كنوع من تيار عال يسري في جميع الأشياء .

وعلى هذا فإن النظر العقلي في الوجود يؤدى بالضرورة إلى المذهب القائل بأن الله هو الكل أو وحدة الوجود ، ولكن لدينا معرفة مباشرة منبعثة من داخلية النفس عن الناحية العالمة للحياة ، فالبداهة تكشف عن الحياة بوصفها ذاتًا مركّزة. وهذه المعرفة ـ على ما فيها من نقص باعتبار أنها تهيئ لنا نقطة البدء لا غير ـ هي كشف مباشر لماهية الحقيقة . وعلى هذا فإن حقائق التجربة تسوغ القول بأن ماهية الحقيقة ماهية روحية وأنه ينبغي أن نتصورها ذاتًا . ولكن مطمح الدين يسمو فوق مطلب الفلسفة . فالفلسفة نظر عقلي في الأشياء ، وهي بوصفها هذا لا يهمها أن تذهب إلى أبعد من تصور يستطيع أن يرد كل ما للتجربة من صور خصبة إلى نظام أو منهج ،فهي كأنما ترى الحقيقة عن بعد .

أما الدين فيهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق ، فالفلسفة نظريات ، أما الدين فتجربة حيّة ، ومشاركة واتصال وثيق . وينبغي على الفكر لكي يحقق هذا الاتصال أن يسمو فوق ذاته . وأن يجد كماله في حال من أحوال العقل يسميها الدين الصلاة ، والصلاة لفظ من آخر ما انعرجت عنه شفتا نبي الإسلام عند وفاته[1] .

---

(١) حدثنا نصر بن علي الجهضمي ، حدثنا عبدالله بن داود ، حدثنا سلمة بن نبيط أخبرنا عن نعيم بن أبي هند عن نبيط بن شريط عن سالم بن عبيد ، وكانت له صحبة قال : « أغمي على رسول الله ﷺ في مرضه فأفاق فقال : حضرت الصلاة؟ فقالوا : نعم ، فقال : مروا بلالاً فليؤذن . ومروا أبا بكر أن يصلي للناس أو قال بالناس. قال ثم أغمي عليه فأفاق فقال : حضرت الصلاة ؟ فقالوا : نعم . فقال : مروا بلالاً فليؤذن ، ومروا أبا بكر فليصل بالناس . فقالت عائشة : إن أبي رجل أسيف إذا قام ذلك المقام بكى فلا يستطيع ، فلو أمرت غيره. قال : ثم أغمي عليه فأفاق فقال : مروا بلالاً فليؤذن ومروا أبابكر فليصل بالناس. فإنكن صواحب أو صواحبات يوسف. قال : فأُمِرَ بلال فاذنَ ، وأُمِر أبو بكر فصلى بالناس. ثم إن رسول الله ﷺ وجد خفة فقال: انظروا إلى من أتكئ عليه ؛ فجاءت بريرة ورجل آخر فاتكأ عليهما ، فلما رآه أبو بكر ذهب لينكص فاومأ أن يثبت مكانه حتى قضى أبو بكر صلاته . ثم إن رسول الله ﷺ قبض ...الخ . (انظر كتاب الشمائل للترمذي ـ حاشية الباجوري ص٢٣٤ ـ ٢٣٥) (المترجم)

- ٣ -
الألوهية ومعنى الصلاة

لقد رأينا أن الحكم القائم على التجربة الدينية تطمئن إليه المقاييس العقلية كل الاطمئنان ، وأن ميادين التجربة ذات الشأن الأكبر - إذا فحصت بعين تنظر إلى الأمور نظرة شاملة - فإنها تكشف عن إرادة مبدعة ذات نظام معقول هي الأساس النهائي لكل تجربة ، وقد وجدنا ما يبرر تسمية هذه الإرادة ذاتًا "Ego" .

ولكي يؤكد القرآن وحدانية الذات الأولى فإنه يطلق عليها اسم عَلَم هو « الله » ثم يعرفه فيقول :

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾
﴿ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾
﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾
﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾

على أنه من العسير أن نفهم على وجه الدقة معنى الفرد ، فالفردية - على حد قول برجسون في كتابه « التطور المبدع » "Creative Evolution" - تتفاوت في مراتبها ، وهي لا تتحقق تحققاً تامًا حتى في حالة وحدة الإنسان التي تبدو لنا منعزلة عن غيرها .

يقول برجسون : « وعلى وجه خاص ، يمكن أن يقال في الفردية : إنه بينما نجد الميل إلى تحقيق الفردية ماثلاً في كل شيء في الوجود ، ونجد الميل إلى التوالد يعارضها دائمًا . فلكي تكون الفردية كاملة يجب ألا يمكن لأي جزء منفصل لجسم حي أن يعيش مفترقاً عنه . ولكنّ هذا يجعل التوالد أمرًا مستحيلاً ، فأي معنى للتوالد سوى بناء جسم عضوي جديد بواسطة جزء

انفصل عن جسم عضوي قديم.

فالفردية إذن تجعل في طياتها خصيمها نفسه، وعلى ضوء هذه العبارة يتضح أن الفرد الكامل المتمايز عما سواه بوصفه ذاتًا فريدة ولا نظير لها لا يمكن أن نتصوّره متضمنًا لعدوه، بل يجب أن نتصوّره بريئًا من الميل إلى التوالد المضاد له. وهذه الخاصية من خصائص الذات الكاملة هي عنصر من أهم العناصر اللازمة في مفهوم الذات الإلهية كما صوّرها القرآن، يوردها الكتاب الكريم مرة بعد أخرى لا يستهدف لمهاجمة الفكرة المسيحية السائدة، بقدر ما يستهدف إبراز رأيه في الفرد الكامل. على أنه يمكن أن يقال: إن تاريخ الفكر الديني يكشف عن مسالك مختلفة للتهرب من فكرة وجدانية الحقيقة القصوى التي تدرك كمبدأ كلي غامض عظيم شامل كالنور مثلاً. وهذا هو الرأي الذي ارتآه فارنل "Farnell" عندما تحدث عن صفات الله في المحاضرات التي ألقاها لإحياء ذكرى جيفّورد، وإنني أوافق على أنّ تاريخ الدين يكشف عن أحوال للفكر اتجهت نحو القول بوحدة الوجود، ولكني أتجرأ على القول بأن فارنل جانبه الصواب في حديثه عن وصف القرآن للذّات الإلهية بالنور. فالنص الكامل للآية الكريمة التي اقتصر علي إيراد شطر منها يقول: ﴿ **اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَّ شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾

(النور: ٣٥).

وليس من شك في أن صدر الآية يوحي بالتخلص من تصوّر ذات الله في صورة الفرد، ولكنّا حين تعقبنا الاستعمال المجازيّ للنور في بقية الآية، يقوم في

نفوسنا عكس الأثر الأول . فتطور هذا المجاز إنما قصد به أن ينفي عن الذات الإلهية كونها عنصرًا كونيًا عديم الصّورة ، وذلك بتركيز النور في شعلة مصباح، ثم بزيادة إفراد هذه الشعلة بوصفها في زجاجة شبّهت بكوكب محدد تحديداً دقيقًا. وإني أعتقد أن وصف الله بالنور كما جاء على لسان اليهودية والمسيحية والإسلام ينبغي أن يفسّر الآن على وجه آخر . فتعاليم الطبيعيات الحديثة تقرر أن سرعة انتشار الضوء لا يمكن أن يفوقها شيء وأنها واحدة بالنسبة لجميع الذي يشاهدونها مهما اختلفت طريقة حركتهم . وعلى هذا ففي عالم التغير يكون الضوء أقرب الأشياء إلى المطلق، وإطلاق النور مجازاً على الذات الإلهية يجب ـ قياساً على العلم الحديث ـ أن يؤخذ على أنه إشارة إلى أن الذات الإلهية مطلقة، لا على أن يوحى بحلولها في كل شيء ، فإن هذا القول يؤدّي إلى تفسير يشوبه القول بوحدة الوجود .

على أن هناك سؤالاً قد يرد في هذا المقام ، هو : أليست الفردية تقتضي التناهي ؟ فإذا كان الله ذاتًا ، وهو بوصفه هذا فرد ، فكيف يمكن أن نتصوّره غير متناه؟

والجواب عن هذا هو أن الذات الإلهية لا يمكن تصورها متناهية بمعنى التناهي المكاني ، ففيما يتعلق بتقدير القيم الروحية لا يقام وزن لمجرد الامتداد اللانهائي .

ذلك إلى أنه ، كما سبق أن تبيّن لنا ، أن اللانهائيات الزمانية والمكانية ليست مطلقة . والعلم الحديث لا يعتبر الطبيعة شيئًا قارًّا قائمًا في فضاء غير متناه ، بل يعدّها بناء من حوادث يرتبط بعضها ببعض ، وينشأ عن العلاقات المتبادلة بينها معنى المكان والزمان ، وما هذا إلا تعبير في صورة أخرى عن أن المكان والزمان تأويلان يضعهما الفكر لقدرة الذات الأولى على الخلق . فالمكان والزمان من إمكانيات الذات الأولى ، وهما لا يتحققان في شكل مكاننا وزماننا الرياضيين إلا تحققًا جزئيًا . وليس وراء ذات الله ، وبمعزل عن

قدرته الخالقة ، زمان أو مكان يحيطان بذاته ويحدانه بالنسبة للذوات الأخرى . فالذات الأولى إذن ، ليست لا نهائية بمعنى اللانهائية المكانية ، كما أنها ليست متناهية بمعنى التناهي المكاني للذات الإنسانية التي يعزلها البدن عن غيرها من الذّوات . ولا نهائية الذات الأولى تتألف مما فيها من إمكانيات غير متناهية في القدرة على الخلق ، والكون ـ على الصورة التي نعرفها ـ ليس إلا تعبيراً جزئيًا عن هذه القدرة .

ومجمل القول هو أنّ لا نهائية الذّات الإلهية لا نهائية في الكيف لا في الكم، في القوة لا في الامتداد ، وهي تتضمن سلسلة متناهية ،ولكنها ليست هذه السلسلة .

والأركان الهامة الأخرى في تصوير القرآن للذات الإلهية من الوجهة العقلية البحتة هي الخلق والعلم والقدرة والقِدَم . وسأتناول الكلام عليها بالترتيب .

إن العقول المتناهية ـ أي البشرية ـ تعتبر الطبيعة « غيراً » مواجهًا لها ، له وجود في ذاته ، يعرفها العقل ولكنه لا يصنعها . وعلى هذا فنحن عرضة أن نعتبر الخلق حادثًا معيّنًا ماضيًا ، والعالم يبدو في نظرنا شيئًا مصنوعًا ليست له علاقة (عضوية) بوجود صانعه ، وليس صانعه إلاّ مشاهداً له لا غير . وجميع الخلافات الدينية العقيمة التي شجرت حول معنى الخلق إنما نشأت عن هذه النظرة القاصرة التي ينظر بها العقل المتناهي .

وعلى هذا الاعتبار الذي قدمناه يكون العالم مجرد حادثة مصادفة في حياة الله ، ومن الجائز أنه كان لا يُخلق . والسؤال الذي يطلب منا أن نجيب عنه حقًّا هو : هل العالم يواجه الذات الإلهية بوصفه « غيراً » لها ، وبينهما فراغ مكاني يتوسط بين الذات وبين هذا « الغير » ؟

والجواب عن هذا هو أنه بالنسبة للذات الإلهية لا يوجد خلق بمعنى حادث معيّن له « قبل » وله « بعد » . فالعالم لا يمكن أن يعدّ حقيقة مستقلة

الوجود مقابل للذات الإلهية ، ولو أننا نظرنا إلى الأمر كذلك لأصبحت الذات الإلهية والكون ذاتين منفصلتين تقابل إحداهما الأخرى في ظرف فارغ من حيّز غير متناه . وقد رأينا - فيما سبق - أن المكان والزمان والمادة تفسيرات يضعها الفكر لقدرة الذات الإلهية الخالقة الحرة ، وهي ليست حقائق مستقلة لها وجود في ذاتها ، وإنما هي أحوال للعقل في تصوره لوجود الله .

وقد أثير مرة البحث في موضوع الخلق بين مريدي بايزيد البسطامي الصوفي المشهور فأدلى أحدهم ، في صراحة ، بالرأي الذي تقبله الفطرة السليمة :

« كان الله ولا شيء معه »

فأجاب الوليّ جوابًا قاطعًا أيضًا فقال : « الآن كما كان » . فعالم المادة إذن ليس شيئًا يشارك الله في الأزل ، ويحدث فيه الله ما يشاء وهو كائنه على مسافة منه ، بل هو في طبيعته الحقيقية فعل واحد متصل يجزّئه الفكر إلى كثرة من أشياء منفصل بعضها عن بعض ، ولقد ألقى الأستاذ « إدنجتون » "Eddington" ضوءًا جديدًا على هذه النقطة الهامة ، وإني أبيح لنفسي أن أقتبس العبارة الآتية من كتابه « المكان والزمان والجاذبية » "Space, Time, and Gravitation" :

« نحن في عالم ذي حوادث لها علاقاتها الزمنية الأولية، ومن هذه العلاقات تنشأ علاقات أخرى وصفات غير محدودة العدد وبالغة التعقيد ، يمكن أن تبنى بناءً رياضيًّا يتضح منه وصف الخصائص المختلفة لحالة العالم . وهذه الخصائص توجد في الطبيعة كما يوجد عدد غير محدود من المماشي في أرض سبخة غير محدودة[1] ، ولكن وجودها يظل كأنه مُضْمَر أو مستتر ، ما لم يمنحه أحد الناس أهمية بالمشي فيه . وبالمثل فإن وجود أية حالة من هذه

(١) في الأصل الإنجليزي كلمة "Moor" ومعناها الأراضي السبخة في المستنقعات ، وهي أرض جرداء في المناطق الشمالية يضل فيها الإنسان عادة . (م . ع .) .

الأحوال في الدنيا ، يحتاج لذهن يميز أهميتها ، ولا تظهر أهميتها على سائر الأحوال الأخرى إلا إذا أفردها عنها عقل لكي يدركها . (فالعقل يصفى المادة من خليط الصفات التي لا معنى لها، كما يصفّي المنشور الضوئي ألوان قوس قزح من خليط التموجات المهوشة في الضوء الأبيض) ، والعقل يعلي من شأن الدائم ويتجاهل المؤقت » .

ويظهر من دراسة علاقات الحوادث بعضها ببعض دراسة رياضية أن السبيل الوحيد الذي يستطيع العقل أن يبلغ به غايته هو أن ينتقي صفة واحدة معيّنة بوصفها الجوهر الثابت لعالم الحسّ ، ثم يعيّن لها زمانًا ومكانًا يمكن أن يدركهما الحس ولتكون ثابتة فيهما . والنتيجة الحتمية لهذا الانتقاء الذي قال به هوبسون "Hopson" هي أن قوانين الجاذبية والميكانيكا والهندسة يجب أن تطاع ، أفنكون مسرفين إذن إذا قلنا :إن المستقبل في سعيه وراء « الدوام » قد خلق عالم الطبيعيات؟

وآخر فقرة من هذه العبارة من أعمق الأفكار التي وردت في كتاب الأستاذ إدنجتن . ومازال على عالِم الرياضيات أن يكشف ـ بطرائقه الخاصة ـ عن أن المعرض المتحرك لعامل الطبيعيات الذي يبدو ثابتًا ، والذي خلقه العقل في سعيه وراء الثبوت متأصل في شيء أكثر دوامًا لا ندركه إلا من حيث هو نفس ، وهي وحدها التي تجمع بين صفتي الثبوت والتغير المتضادين، وهكذا يمكن اعتبارها ثابتة متغيرة معًا .

على أن هناك سؤالاً ينبغي أن نجيب عنه قبل أن نسير في البحث أبعد من هذا. وهذا السؤال هو : ما الطريقة التي تبدأ بها قوة الله الخالقة في الخلق؟ وأصحاب أسلم مذهب في علم الكلام عند المسلمين ، وهو أكثر المذاهب انتشاراً حتى الآن ـ وأعني بهم الأشاعرة ـ يذهبون إلى أن الله تعالى يبدأ بخلق الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ . ويظهر أنهم أقاموا رأيهم هذا على الآية

الكريمة ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر : ٢١) . ونشوء الكلام في الجزء الذي لا يتجزأ بين المسلمين ونموه - وهو أول دليل على التمرد العقلي على مذهب أرسطو القائل بعالم ثابت - يسجل فصلاً من أهم الفصول في تاريخ الفكر الإسلامي . وأول من صور مذهب أهل البصرة في هذا الموضوع أبو هاشم المتوفي سنة ٩٣٣م. أما مذهب مدرسة بغداد فقد رسم أبو بكر الباقلاني المتوفي سنة ١٠١٢م، وهو من أكثر علماء الدين دقة وأعظمهم جرأة ، ثم تجد بعد ذلك في أوائل القرن الثالث عشر الميلادي بسطًا للموضوع منسقًا كل التنسيق في كتاب «دلالة الحائرين» . وهو كتاب ألفه موسى بن ميمون ، وهو من علماء الدين عند اليهود ، تلقّى العلم في الجامعات الإسلامية بالأندلس ، ونقل منك "Munk" هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية سنة ١٨٦٦، ثم نشر حديثًا الأستاذ ماكدونالد الأمريكي "Mcdonald" وصفًا ممتعًا لمضمون الكتاب في مجلة «إيزيس» "Isis" ، وأعاد الدكتور زويمر نشر هذا البحث في مجلة العالم الإسلامي "The Muslim World" ، عدد يناير سنة ١٩٢٨ . على أن الأستاذ ماكدونالد لم يبذل أي جهد للوقوف على العوامل السيكولوجية التي كيفت نمو علم «الكلام» في الجزء الذي لا يتجزأ عند المسلمين . وهو يسلّم بأن الفلسفة اليونانية ليس فيها ما يشبه رأي المسلمين في الجوهر الفرد ، ولكنه كدأبه في إنكار أصالة التفكير عند مفكري الإسلام ، ولأنه وجد شبهًا ظاهريًا بين النظرية الإسلامية وبين آراء إحدى الفرق البوذية ، سارع إلى القول بأن نظرية الجوهر الفرد تأثرت في نشأتها بالمؤثرات البوذية التي أثرت في التفكير الإسلامي ، وليس من الميسور - لسوء الحظ - أن نناقش في هذه المحاضرة مصادر هذه النظرية العقلية الخالصة مناقشة مستفيضة ، ولهذا سنقصر الكلام على بعض جوانبها البارزة لا غير ، وسنبين في الوقت نفسه رأينا في الطرق التي ينبغي أن تتبع لتكييف

هذه النظرية من جديد على ضوء الطبيعيات الحديثة .

يقول الأشاعرة : إن العالم يتألف من أشياء اصطلحوا على تسميتها بالجواهر، وهي أجزاء متناهية في الصغر بحيث لا تقبل التجزؤ والانقسام . وبما أن خلق الله للحوادث مستمر غير منقطع ،فإن عدد الجواهر لا يمكن أن يكون متناهيًا، ففي كل لحظة يخلق في الوجود جواهر جديدة ، وهكذا يصبح العالم في نمو مستمر، كما جاء في الكتاب الكريم : ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ (فاطر الآية: ١) .

وماهية الجوهر غير وجوده . ومعنى هذا أن الوجود عرض يُلحقه الله بالجوهر، وقبل أن يلحقه الوجود ، يظل كما لو كان كامنًا في قدرة الله الخالقة وليس يعني وجوده أكثر من تجلي القدرة الإلهية للعيان .

وعلى هذا فالجوهر ليس في طبيعته جرْم، وإنما له وضع لا يشغل مكانًا . وباجتماع الجواهر بعضها إلى بعض تصبح ممتدة وتحدث مكانًا . وابن حزم ، ناقد مذهب الجوهر الفرد ، يلاحظ في دقة أن نص القرآن لم يفرّد بين الخلق والشيء المخلوق ، فما نسميه « شيئًا » هو إذن ، في طبيعته اللازمة له .

على أنه من العسير علينا أن نرسم صورة عقلية لفكرة « التجوهر » ، والطبيعيات الحديثة أيضًا تتصور الذرة التي لها كم طبيعي معين على أنها عملية ، ولكن - كما بين الأستاذ ادنجتن - لم يتيسر حتى الآن تكييف نظرية الكم الطاقي تكييفًا دقيقًا ، وإن كان هناك رأي غامض ، يقول : إن ذرية الطاقة هي القانون العام ، وإن ظهور الالكترونيات يتوقف عليها بوجه ما .

ولقد رأينا كذلك أن الجوهر الفرد له وضع لا يشغل مكانًا . وإذا كان الأمر كذلك ، فما طبيعة الحركة التي لا نستطيع أن نتصور إلا أنها انتقال الجوهر في المكان ؟ وبما أن الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن المكان يحدث عن انتظام الجواهر ، فإنهم عجزوا عن تفسير الحركة بوصفها انتقال الجسم في جميع

نقط الفراغ المتوسطة بين نقطة البدء ونقطة الانتهاء . ومثل هذا التفسير يؤدي بالضرورة إلى إثبات وجود حقيقة الخلاء وجود استقلال ؛ ولكي يخرجوا من مأزق القول بالخلاء لجأ النظّام إلى القول بالطفرة أو الوثب ، فتخيل الجسم المتحرك لأعلى أنه يمر بجميع النقط المنفصلة في الفراغ ، بل على أنه يثب من موضع إلى آخر . وهو يرى بناء على ذلك أن السرعة في الحركة السريعة لا تختلف عنها في الحركة البطيئة ، ولكن السكنات أو نقاط الوقوف في الحركة البطيئة تكون أكثر منها في الحركة السريعة ،وإني أعترف بأني لا أفهم تمامًا حل هذه المعضلة بالقول بالطفرة .

ولكني أذكر أن دراسة الذرة في الطبيعيات الحديثة صادفت معضلة شبيهة بهذه، وأن الفرض الذي قيل لحلها كان شبيهًا بقول النظّام بالطفرة ، وإذا أخذنا بالتجارب القائمة على نظرية بلانك "Planck" الخاصة بمقدار الطاقة المشحونة في الذرة فإنا نستطيع تصور حركة الذرة متصلة في مجالها . ويقول الأستاذ هويتهد "Whitehead" (Science and the modern world) في كتابه : «العلم والعالم الحديث» إن أقوى التفسيرات أملاً في حل الإشكال هو القول بأن الالكترون لا يتحرك حركة متصلة في مجاله . والفرض الآخر الممكن في وصف هيئة وجود الالكترون هو أنه يظهر في سلسلة من أوضاع منفصلة يشغلها فترات من الزمان متعاقبة ، فكأنما هو في ذلك سيارة تتحرك في طريق بسرعة ثلاثين ميلاً في الساعة، ولكنها لا تقطع الطريق قطعًا متصلاً، بل تظهر من آن لآخر عند معالم المسافة المتعاقبة ، وتلبث دقيقتين عند كل مَعْلم .

ومن فروع نظرية الخلق هذه ، القول بالعرض الذي يتوقف على خلقه المستمر بقاء الجوهر الفرد في الوجود . ولو أن الله ـ شاءت قدرته ـ يكف عن خلق الأعراض لانعدمت الجواهر . والجوهر الفرد له من صفات السلب

والوجوب ما لا يحصى عدده ، وهي توجد في أزواج متقابلة كالحياة والموت، والحركة والسكون ، ولا يكاد يكون لها مدة زمانية .

وهذا القول ينشأ عنه نتيجتان :

الأولى: أنه ما من شيء له طبيعة الثبات .

الثانية : أن هناك نوعًا واحداً من الجواهر ، بمعنى أن ما نسميه الروح إما أن تكون جوهرًا لطيفًا ، وإما أن تكون عرضًا لا غير .

وإني أميل إلى القول بأن الفرض الأول فيه جانب من الحقيقة بالنظر إلى فكرة الخلق المتصل التي حاول الأشاعرة إثباتها .

وقد قلت من قبل: إن الرأي عندي هو روح أن القرآن في جملتها تعارض الفلسفة القديمة ، وإني لأعد نظرية الأشاعرة في هذا الموضوع مجهوداً صادقًا لإقامة نظرية الخلق على مبدأ إرادة نهائية أو قدرة نهائية . وهذه النظرية ـ على ما فيها من قصور ـ أقرب إلى روح القرآن من نظرية أرسطو التي تقول بعالم ثابت .

ولقد أصبح واجبًا على علماء الإسلام فيما يقبل من الأيام أن يعيدوا بناء هذه النظرية العقلية البحتة ، وأن يحكموا الصلات بينها وبين العلم الحديث الذي يظهر لنا أنه متجه في الاتجاه نفسه .

أما ثاني الفرضين فيبدو شبيهًا بالمادية البحتة . والرأي عندي أن قول الأشاعرة بأن النفس عرض ،يتعارض مع الاتجاه الصحيح لنظريتهم نفسها التي تجعل بقاء الجوهر الفرد في الوجود متوقفًا على خلق الأعراض اللاحقة به خلقًا متصلاً . وواضح أننا لا نستطيع إدراك الحركة إلا إذا اقترنت بالزمان ـ ولما كان الزمان يصدر عن الحياة النفسية فإن النفس تكون أعظم أصلاً من الحركة ، فإذا انعدمت الحياة النفسية انعدم الزمان ، وإذا انعدم الزمان انعدمت الحركة .

وهكذا فإن ما يسميه الأشاعرة بالعرض هو العلة الحقيقية لبقاء الجوهر من حيث هو جوهر، فالجوهر يصبح متحيزاً ، أو بالأحرى يبدوا متحيزاً عندما تلحق به صفة الوجود . وإذا نظرنا إليه باعتباره مظهراً من مظاهر القدرة الإلهية فإنه أساسيًا يكون روحيًا . فالنفس هي العملية البحتة والبدن ليس إلا هذه العملية وقد باتت مرئية، ومن ثم أصبح قابلاً للقياس والتقدير .

وفي الحق أن الأشاعرة قد سبقوا المحدثين في شيء من الغموض ، إلى القول باللحظة المكانية أو الحادثة المكانية ، على أنهم عجزوا عن فهم حقيقة العلاقة المتبادلة بين المكان والحادثة ؛ فهمًا صحيحًا ، فالحادثة هي الأهم في الاثنين ، ولكن المكان لا ينفصل عن الحادثة ؛ إذ لا بد منه لظهورها ، وليس المكان شيئًا ، بل هو نوع من النظر إلى الحادثة .

ولقد كان رومي أكثر فهمًا لروح الإسلام من الغزالي عندما قال :

أفاد جسمي وجوده من الروح ، ولم تفد الروح وجودها من البدن

لقد سكرت الكأس من الروح ولم تسكر الروح من الكأس، فالحقيقة روحية في جوهرها ، ولكن الروح لها بالطبع درجات ، وفكرة درجات الحقيقة تبدو في تاريخ الفكر الإسلامي فيما كتبه شهاب الدين سهروردي مقتول، ونجدها في العصر الحديث على مدى أوسع عند هيجل "Hegel" ، ومن بعده في كتاب «حُكم النسبية» "Reign of Relatiuity" الذي نشره لورد هالدين "Haldane" ، قبيل وفاته، لقد تصورت الحقيقة القصوى على أنها ذات ، وينبغي أن أزيد على هذا أن الذات الأولى لا يصدر عنها إلا ذوات ، وأن نشاطها الخالق - وفيه العلم - هو عين العمل - يفعل كوحدات ذوات . فالعالم بكافة جزئيّاته ، من الحركة الإلهية، فيما نسميه ذرة من المادة إلى حركة الفكر الإنساني الطليق من كل قيد ، كل أولئك ما هو إلا تجلّي «الآنية» العظمى أو العلى الأعلى . وكل ذرة من ذرات القوة الإلهية ، هي روح أو ذات مهما

ضؤلت في ميزان الوجود ، على أن هناك درجات في تجلي الروحية أو الذاتية وتجلي هذه الروحية يرتقي في سلّم الوجود درجة درجة إلى أن يبلغ كماله في الإنسان ، وهذا السر في تصريح القرآن أن الله أو الذات القصوى أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد[1] . ونحن كاللؤلؤ نحيا ونتحرك ونكتسب الوجود في فيض الوجود الإلهي الدائم .

وهكذا فإن تمحيصاً يستلهم من خير آثار الفكر الإسلامي يتجه إلى تحوير نظرية الأشاعرة في الجوهر الفرد إلى تكثر روحي ، تنتظر دراسته التفصيلية رجالاً من المسلمين فيما يقبل من الأيام ، ولعل سائلاً يسألنا عما إذا كانت الذرية لها محل حقيقي في قدرة الـ الخالقة ؟ أم أنها لا تمثل لنا كذلك إلا لأن قدرتنا على الإدراك متناهية ؟ وليس في مقدروي من وجهة النظر العلمية المحضة أن أقول : كيف تكون الإجابة القاطعة عن هذا السؤال ، أما من الناحية السيكولوجية فإن أمراً واحداً يبدو لي مؤكداً ؛ ذلك أن ما هو حقيقي على وجه الدقة إنما هو الذى يشعر بحقيقة نفسه شعوراً مباشراً . ودرجة الحقيقة تتفاوت بتفاوت الشعور بالذاتية وطبيعة الذات هي بحيث إنها على الرغم من قدرتها على الاستجابة إلى الذوات الأخرى ، فإنها متركزة حول نفسها ، ولها دائرة من الفردية خاصة بها تستبعد ما عداها من الذوات الأخرى . وهذا وحده هو الذي يؤلف حقيقتها بوصفها ذاتًا . وعلى هذا فإن الإنسان ، وقد بلغت ذاتيته كمالها النسبي لها مكان حقيقي في صميم القدرة الإلهية الخالقة ، وبهذا تكون حقيقته أعلى بكثير من حقيقة ما يخيف به من الأشياء، وهو وحده ، دون سائر مخلوقات الله قادر على أن يشعر بنصيبه الذي يتجلى في وجود مبدعه الخلاق . وإذ قد وهبه الله القدرة على تخيل عالم أفضل ، وعلى تحويل ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون ، فإن النفس

---

(١) الإشارة إلى قوله تعالى : ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق : ١٦) . (م. ع.)

التي ينطوى عليها ـ لكي تحقق فرديتها التي ما تبرح تزداد وحدة وشمولاً ـ تستخدم جميع البيئات المختلفة التي قد تدعوه الحاجة إلى العيش فيها خلال تاريخ لا نهاية له .

وإني لأرجو أن تنتظروا بحث هذا الموضوع بحثًا أوفى في المحاضرة التي سألقيها عن خلود النفس وحريتها . ولكني أود الآن أن أجمل القول في المذهب القائل بذرية[1] الزمان، وهو على ما أعتقد أضعف ما في نظرية الأشاعرة عن الخلق . ولابدّ من أن نعرض لهذا البحث لكي نصل إلى رأي سليم في قدم الذات الإلهية.

إن موضوع الزمان كان دائمًا يسترعي أنظار المفكرين والمتصوفة من المسلمين ، ويظهر أن بعض هذا راجع إلى أن القرآن يصرح بأن اختلاف الليل والنهار من آيات الله الكبرى ، وبعضه إلى أن الرسول ﷺ قال في حديث له مشهور أشرنا إليه من قبل ـ أن الدهر أي الزمن هو الله .

وفي الحق أن بعض كبار الصوفية من المسلمين اعتقد فيما للدهر من خواص صوفية ، فمحيي الدين بن عربي يذهب إلى أن الدهر اسم من أسماء الله الحسنى، وينبئنا الرازي في تفسيره للقرآن أن بعض الصالحين لقّنه أن دهر وديهور وديهار من أسماء الله الحسنى وأوصاه بذكرها .

ولعل نظرية الأشاعرة في الزمان هي أول محاولة في تاريخ الفكر الإسلامي لفهم الزمان فهمًا فلسفيًا . فالزمان عند الأشاعرة يتركب من آنات مفردة ، وواضح أن هذا الرأي يؤدي إلى القول بأن بين كل آنين أو لحظتين من الزمان توجد لحظة خالية من الزمان ، أي أنه يوجد في الزمان خلاء ، وفساد هذه النتيجة يرجع إلى أنهم نظروا إلى نقطة البحث من جهة موضوعية بحتة ، ولم يعتبروا بما حدث في تاريخ الفكر اليوناني ؛ فقد اصطنع اليونان الرأي

(١) أي يتألف من آنات غير منقسمة إلى أجزاء .

نفسه دون أن يصلوا إلى نتيجة ما . وفي عصرنا هذا وصف نيوتن الزمان بأنه « شيء ، في نفسه ومن طبيعته الذاتية، يتدفق بالتساوي » والمجاز القائم على فكرة الجدول المائي ـ كما يتضمنه هذا الوصف ـ يوحي باعتراض جدّي على رأيه في الزمان ؛ فليس في مقدورنا أن نفهم كيف يتأثر شيء عند انغماسه في هذا الجدول المائي ، وكيف يختلف هذا الشيء عن غيره من الأشياء التي لا تشاركه في تدفقه، كما أننا لا نستطيع أن نكوّن فكرة ما عن مبدأ الزمان ومنتهاه وحدوده إذا حاولنا أن نفهمه على أساس التشبيه بالجدول المائي . هذا إلى أنه لو كانت ألفاظ التدفق ، أو الحركة أو المرور هي أفضل ما يقال في طبيعة الزمان ، فإنه ينبغي أن يكون هناك زمان آخر نقيس به حركة الزمان الأولى ، ثم زمان غيره نقيس به حركة الزمان الثانية، وهكذا إلى ما لا نهاية .

وعلى هذا فإن فكرة الزمان من حيث هو شيء موضوعي تمامًا فكرة تحف بها المصاعب . على أنه ينبغي أن نقرر أن العقل العربي العملي لم يستطع اعتبار الزمان شيئًا متوهمًا كما فعل اليونان . كما أنه لا يمكن أن ينكر أنه حتى مع أنه ليس لدينا حاسة ندرك بها الزمان ـ فإن الزمان نوع من التدفق ، وله بوصفه هذا وجود خارجي حقيقي ، أي أنه ينقسم في الظاهر إلى أجزاء متناهية . والواقع هو أن حكم العلم الحديث في هذا الصدد هو عين حكم الأشاعرة ؛ لأن الكشوف الحديثة في الطبيعيات ـ فيما يتعلق بطبيعة الزمان ـ تتصور المادة غير متصل . والعبارة التالية من كتاب « الفلسفة والطبيعيات » للأستاذ « رونجير » "Rongier" "Philosophy and Physics" جدير بالذكر في هذا المقام : « على العكس مما قاله المتقدمون من أن الطبيعة لا تطفر ، أصبح من الواضح الجلي أن العالم يتغير في طفرات مفاجئة ، وليس تغيره على درجات غير محسوسة ، وكل نظام طبيعي ليس ميسرًا إلا لقبول عدد متناه من حالات متمايزة ، ولما كان العالم بين كل حالتين متغايرتين متتاليتين

مباشرة يكون عديم الحركة ، فإن الزمان يكون عند ذلك معلقًا أو موقوفًا ، وبهذا يكون الزمان نفسه غير متصل ، ومعنى هذا أن الزمان مركب من ذرّات [أي آنات متناهية] .

على أن بيت القصيد هو أن جهود الأشاعرة في بناء النظرية ، شأنه شأن جهد المحدثين ، كان قاصراً كل القصور من ناحية التحليل السيكولوجي ، فعجزوا عجزاً تامًّا عن إدراك الناحية الذاتية للزمان ، وكان هذا الإخفاق من ناحيتهم سببًا في أن نظريتهم في الزمان جعلت نمط الذرات المادية ونمط الذرات الزمانية منفصلين كلاًّ منهما عن الآخر دون أن تربط بينهما علاقة عضوية .

ومن الواضح أن كثيراً من المشكلات الجوهرية تعترض طريقنا إذا اعتبرنا الزمان من ناحيته الموضوعية البحتة ؛ ذلك أننا لا نستطيع أن نطبق الزمان[1] الذري على الذات الإلهية ، بحيث نتصور لا حياة أو وجوداً في سبيله إلى أن يخلق [أي أنه موجود بالقوة لا بالفعل ، وأنه في سبيل الخروج إلى القوة] ، كما ذهب الأستاذ ألكسندر "Alexander" ، على ما يبدو ، في محاضراته عن الزمان والمكان والألوهية . ولقد أدرك علماء الدين من المسلمين في العصور الأخيرة هذه المشكلات تمام الإدراك . فنجد مُلاًّ جلال الدين دواني يذكر في فقرة من كتابه « زورا Zoura » رأيًا في الزمان يذكّر العالم العصري برأي الأستاذ رويس Royce في الزمان ، إذ يقول في تلك الفقرة : لو اعتبرنا الزمان نوعًا من الامتداد يجعل ظهور الحوادث ممكنًا بوصفها ركبًا يسير ويتحرك ، ثم تصورنا هذا الامتداد وحدة، فلسنا نستطيع إلا أن نصفه بأنه حالة أصيلة من أحوال القدرة الإلهية تحيط بجميع أحوالها المتعاقبة . ولكن « الملا » يحرص على أن يزيد على ذلك قوله : « إن التعمق في درس طبيعة التعاقب يكشف عما فيه من نسبية ؛ حتى أنها تتلاشى فيما يتعلق بالله الذي

(١) المركب من آنات متناهية .

يحيط علمه في لحظة علم واحدة بجميع الحوادث .

و « العراقي » الشاعر الصوفي ينظر إلى الموضوع نظرة شبيهة بهذه ، فهو يتصوّر صنوفاً غير متناهية من الزمان بالنسبة إلى مختلف مراتب الوجود المتوسطة بين المادة والروحية البحتة ، فزمان الأجسام المتحيزة الذي ينشأ عن حركة الأفلاك ينقسم إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل . وطبيعته مجهولة ، بحيث إنه مادام ثمة يوم من الأيام لم ينقض فإن اليوم التالي لا يجيء .

وزمان المفارقات[1] طبيعته التعاقب كذلك ، ولكن مروره يكون بحيث إن عاماً كاملاً من زمان الأجسام المتحيّزة لا يزيد على يوم واحد من أيام المفارقات . وإذا ارتقينا درجة فدرجة في سلّم المفارقات فإنا نبلغ الزمان الإله - وهو زمان مجرد تجرداً تامًّا من صفة المرور والانصرام ، ومن ثم فهو لا يقبل التجزؤ والتوالي والتغيّر . وهو فوق القدم لا أول له ولا آخر له . فعين الله ترى جميع المرئيات ، وأذنه تسمع جميع المسموعات بفعل واحد من أفعال الإدراك غير منقسم قبلية الذات الإلهية لا تستند إلى قبلية الزمان ، بل إن الأمر بالعكس ؛ إذ إن قبلية الزمان هي التي تستند إلى قبلية الذات الإلهية . وهكذا فالزمان الإلهي هو الذي يصفه القرآن بأنه ﴿ **أُمُّ الْكِتَابِ** ﴾[2] الذي جمع فيه في آن مفرد فوق الأزل تاريخ الكون كله محرراً من شباك العلة والمعلول .

وفخر الدين الرازي هو الوحيد بين علماء الإسلام الذي يظهر أنه اختص معضلة الزمان بعنايته الفائقة ، فقد تناول بالدرس الممحص ، في كتابه المباحث الشرقية جميع الآراء المعروفة في عصره وهو على الجملة ينهج في

---

(١) المفارقات هي الجواهر المجردة عن المادة القائمة بنفسها . انظر تعريفات السيد الجرجاني ، حرف الميم . (مهدي علام) .

(٢) يشير إلى قوله تعالى : ﴿ **يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ** ﴾ (الرعد : ٣٩) ، ولكن المؤلف سها في ترجمته فذكر صيغة الجمع « أم الكتاب) .

بحثه منهجًا موضوعيًّا ، وينتهي بعجزه عن الوصول إلى نتائج حاسمة في الموضوع .

يقول الرازي : « واعلم أنك إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان، فليكن طبعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب ، وأما تكلف الأجوبة الضعيفة تعصبًا لقوم دون قوم ولمذهب دون مذهب ، فذلك مما لا أفعله في كثير من المواضع وخصوصًا في هذه المسألة »[1] .

إن المناقشة التي سلفت تبين في جلاء تام أن النظر الموضوعي البحت لا يعيننا إلا بعض الشيء على فهم طبيعة الزمان . ولكن السبيل الصحيح لفهمها إنما يكون بتحليل تجربتنا الشعورية تحليلاً سيكولوجيًّا دقيقًا ؛ إذ إن هذه التجربة وحدها هي التي تظهر حقيقة الزمان . ولعلكم تذكرون التفرقة التى أقمتها بين ناحيتين من نواحي النفس هي الناحية العالمة والناحية العاملة :

والنفس العالمة تحيا في مدة بحتة أي في صورة من غير تعاقب .

وحياة النفس تتألف من حركتها من العلم إلى العمل ، وانتقالها من البداهة إلى التعقل ، ومن هذه الحركة ينشأ الزمان الذّري ، وهكذا فإن طبيعة تجربتنا الشعورية ، وهي نقطة البدء لكل معرفة، تهدينا إلى التصور الذي يوفّق بين تقابل دوام الزمان لو اعتبرناه كلا متكاملاً ، أي سرمداً ، وبين تغيّر الزمان لو اعتبرناه مركبًا من أجزاء متناهية . فإذا ارتضينا هدى تجربتنا الشعورية وتصورنا حياة الذات المحيطة بكل شيء على مثال الذات المتناهية فإن زمان الذات الإلهية يبدو صيرورة من غير تعاقب ، أي كلاً متكاملاً يظهر لنا في صورة التجزؤ والانقسام بسبب حركة الخلق الصادرة عن الذات .

وهذا هو الذي يقصده مير داماد وملا بافر عندما قالا : إن الزمان يولد مع

---

(١) المباحث الشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات لفخر الدين الرازي ؛ الطبعة الاولي جـ١ ص٦٤٧ .

الخلق الذي تحقق به الذات الأولى وتقيس ما فيها من خصب لا يتنامى في إمكان الخلق لو جاز استعمال هذا التغيير، فالذات توجد من ناحية في الأزل، وأعني بالأزل الصيرورة من غير تعاقب ، وتوجد من ناحية أخرى في الزمان المتجدد الذي أتصوره منسوبًا إلى الأزل نسبة عضوية بوصفه مقياسًا للتغير من غير تعاقب . وبهذا المعنى وحده يمكن فهم الآية القرآنية : **﴿وَلَهُ اخْتِلافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾**[1] وقد تحدثت في محاضرتي السابقة بما فيه الكفاية عن هذا الجانب الصعب من هذه المسألة . وقد آن الأوان للانتقال إلى البحث في صفتي العلم والقدرة من صفات الله .

إن صفة العلم عندما تسند إلى الذات المتناهية تعني دائمًا العلم الاستطرادي ، وهو فعل حادث يدور حول « غير » متميز عن الذات مفترَض وجوده في حد ذاته مواجه للذات التي تعلمه . والعلم بهذا المعنى ، حتى إنْ نحن جعلناه يمتد إلى حد أن يكون علمًا محيطًا بكل شيء ، فلابد أن يظل دائمًا نسبيًّا بالقياس إلى « الغير » المواجهة للذات العالمة . وإذن فلا يمكن أن يسند هذا العلم إلى الذات الأولى؛ لأنها إذا كانت محيطة بكل شيء لا يمكن أن نتصور فيها مماثلة للذات المتناهية . والعالم ـ كما رأينا فيما سلف ـ ليس « غيراً » موجوداً في حد ذاته مقابلاً للذات الإلهية . ولا يبدو لنا العالم بوصفه « غيراً » قائماً بنفسه إلا إذا نظرنا إلى الخلق باعتباره حادثًا معينًا في وجود الله ، فالذات المحيطة بكل شيء لا يوجد بالنسبة إليها « غيرٌ » . فعلم الله وعمله ، أي صفة العلم وصفة الخلق أمر واحد . ولقد يُعترض بأن الذات ، متناهية كانت أو غير متناهية لا يمكن تصورها دون « غير ذات » مقابل لها . فإن كان لا يوجد شيء خارج الذات الأولى فلا يمكن تصورها ذاتًا . والجواب على هذا هو أن صفات السلوب لا تغنى شيئًا في تقرير أمر ثبوتي ينبغي أن يقوم على

---

(١) المؤمنون : ٨٠ . (م.ع.)

طبيعة الحقيقة كما تتكشف في التجربة . وفحصنا عن التجربة يظهر أن الحقيقة الأولى حياة يحدوها العقل ونحن بالنظر إلى تجربتنا الشعورية لا نستطيع أن نتصورها إلا وحدة عضوية ، لا شيئًا محبوك الأطراف وله نقطة مركزية يرجع إليها ، وإذا كانت هذه هي طبيعة الوجود ، فإن الوجود الأول لا يمكن تصوره إلا ذاتًا . فالعلم بمعنى العلم الاستطرادي مهما بلغ في عدم تناهيه لا يمكن أن يسند إلى ذات تعلم ، وهي في الوقت نفسه تؤلف موضوع الشيء المعلوم، ومن سوء الحظ أن اللغة لا تسعفنا في هذا المقام ، فليس لدينا كلمة تعبر عن نوع العلم الذي يخلق موضوعه أيضًا .

والتصور الآخر الممكن للعلم الإلهي هو العلم المطلق ، بمعنى أنه فعل من أفعال الإدراك مفرد غير قابل للتجزئة ، فيه يحيط علم الله مباشرة في آن من آنات الأزل بمجرد التاريخ كله على اعتباره نظامًا لحوادث معينة . وهذه هي الصورة التي تصوّر فيها علم ال كل من جلال الدين داواني ، وعراقي ، والأستاذ رويس "Ruyce" في عون الحاضر . وهناك شيء من الصدق في هذا التصور ، ولكنه يوحي بأن العالم عالم مغلق ، بأنه مستقبل مقرر ، وتقدير سابق غير قابل للتغيير لنمط من الحوادث المعينة ، وهي تشبه قضاء وقدرًا أعلى عيّن اتجاهات قوة الله الخالقة تعيينًا لا رجعة فيه .

والواقع هو أن اعتبار العلم الإلهي نوعًا من علم مطلق سلبي ليس شيئًا أكثر من الفراغ الجامد الذي اتسمت به الطبيعيات قبل أينشتاين ، والذي يضفي على الأشياء شبه وحدة بإمساكها معًا ؛ فهو أشبه بمرآة صامتة تنعكس فيها جزئيات مركب يتألف من أشياء تامة الصنع بالفعل ، مما لا ينعكس في الشعور المتناهي إلا قطعة قطعة . والعلم الإلهي يجب أن نتصوره قوة حية خالقة تتعلق بها الأشياء التي تبدو أنها تتمتع بالوجود لحقها الذاتي المستقل في الوجود تعلقًا عضويًّا ، وتصورنا لعلم الله على أنه أشبه بمرآة تنعكس فيها

صور الموجودات يثبت من غير شك علم الله السابق بالحوادث التي تقع في المستقبل ، ولكن لا خفاء في أننا نفعل ذلك بانتقاص حرية الذات الإلهية واختيارها .

إن المستقبل يوجد من غير شك وجوداً سابقًا في الكل المتكامل لحياة الله الخالقة ، ولكنه يوجد وجوداً سابقًا بوصفه إمكانًا محتملاً أي بالقوة ، لا بوصفه نظامًا مقرراً لحوادث لها شكل معيّن . ولعلنا لو ضربنا المثل على ذلك، تيسر لنا فهم ما أريد . هب ، كما يحدث أحيانًا في تفكير البشر ، أن فكرة خصيبة ، تشتمل على الكثير من وجوه التطبيق ، بزغت في ضوء شعورك فإنك تدركها في الحال بوصفها كلاً مركبًا ، ولكن عمل العقل في تفريع مشتملاتها المتعددة أمر يحتاج إلى وقت ، فكل إمكانيات الفكر تحضر في عقلك بقوة البداهة ، وإذا غاب عنك إمكان ما في لحظة معينة من الزمان ، بوصفه إمكانًا ، فليس هذا القصور في علمك ، بل لأنه ليس هناك إمكان ليُعلم بعد . وتُظهر الفكرة إمكانيات تطبيقها على الأيام ، وقد ينقضي في بعض الأحيان أكثر من جيل من المفكرين قبل أن تستوعب هذه الإمكانيات . كما أنه ليس ممكنًا ، مع اعتبار علم الله نوعاً من علم مطلق سلبي ، أن نصل إلى معنى الخالق . وإذا اعتبر التاريخ مجرد صورة شمسية لنمط من حوادث سبق بها القضاء ، تتكشف لنا تدريجًا ، فإنه لا يكون فيه مجال للجدة والإبداع ، وعلى هذا لا نستطيع أن نجعل لكلمة الخلق معنى مع أنها لها معنى في نفوسنا إلا لأننا نقدر نحن على الابتكار والإبداع . والحق هو أن الجدل الديني كله الذي ثار حول القضاء والقدر يرجع إلى النظر العقلي المجرد دون اعتبار ما للحياة من التلقائية التي هي حقيقة من حقائق التجربة الواقعة .

ولا شك في أن ظهور ذوات لها القدرة على الفعل التلقائي ، ومن ثم يكون فعلها غير متنبأ به ، يتضمن تحديداً لحرية الذات المحيطة بكل شيء ،

ولكن هذا التحديد لم يفرض على الذات الأولى من خارج، بل نشأ عن حريتها الخالقة التي شاءت أن تصطفي بعض الذوات المتناهية لتقاسمه في الحياة والقوة والاختيار .

ورب سائل يقول : ولكن كيف يكون في الإمكان التوفيق بين التحديد وبين القدرة المطلقة ؟ وينبغي ألا يخيفنا لفظ «التحديد» فالقرآن لا يستحسن الكليات المجردة ، بل يعنى دائمًا بالمشخّص المعيّن " ذلك المشخّص الذي لم تتعلم الفلسفة الحديثة أن تضعه موضع الاعتبار إلا حديثًا على يد النظرية النسبية .

وكان فعل ، سواء أكان متصلاً بالخلق أم غير متصل به ، هو نوع من التحديد يستحيل بغيره أن نتصور الله ذاتًا فعالة متحققة الوجود في الخارج . ولو أنا تصورنا القدرة المطلقة تصوراً مجرداً لكانت مجرد نوع من قوة عمياء متقلبة الأهواء ولا حد لها . والقرآن يصور الطبيعة تصويراً واضحا محدداً بوصفه عالمًا يتألف من قوى يتعلق بعضها ببعض ، وعلى هذا فهو يعتبر قدرة الله المطلقة وثيقة الاتصال بحكمته الإلهية ، ويرى أن قدرة الله غير المتناهية تتجلى ، لا فيما هو متعسف صادر عن الهوى ، وإنما في المتواتر المطرد المنظم.

وفي الوقت نفسه يصور القرآن الله والفضل كله بين يديه[1] . وإذا كانت الإرادة الإلهية التي يحددها العقل إرادة خيّرة ، فإن معضلة جدّية تعترض سبيلنا ، تلك هي أن سير التطور كما أظهره العلم الحديث يتضمن آلامًا وظلمًا تكاد تشمل العالم كله . ولا شك في أن الظلم مقصور على البشر وحدهم ولكن ظاهرة الألم تكاد تكون عامة ، وإن كان من الحق أيضًا أن

---

(١) يشير إلى الآيات ﴿قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ﴾ (آل عمران : ٧٣) ، ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران : ٢٦)، ﴿وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (الحديد : ٢٩) [مهدي علام] .

البشر في مقدورهم احتمال الألم ، وقد احتملوا المرير منه في سبيل ما اعتقدوا أنه خير . وهكذا فإن حقيقتي الشر الأخلاقي والشر المادي تبرزان في الوجود الطبيعي . وليست نسبية الشر ، ووجود قوى تعمل على تبديله بمصدر عزاء لنا ؛ لأنه على الرغم من كل هذه النسبية وهذا التبديل فإن فيه ناحية إيجابية رهيبة . فكيف يمكن إذن التوفيق بين قدرة الله المطلقة واتصافه بالخير وبين شيوع الشر في خلقه ؟ هذه المعضلة المؤلمة هي في الواقع مشكلة الألوهية . ولم يتناول واحد من الكتاب المحدثين تقرير هذه المعضلة تقريراً أدق وأوفى مما كتبه « نومان Naumann» في كتابه « رسائل عن الدين» "Briefe Uber Religion" إذ قال :

«إن لنا معرفة بالكون ترينا إله قوة وقدرة يبعث الحياة والموت متلازمين تلازم الظلّ والنور ، وتعلمنا كذلك عقيدة النجاة والخلاص ؛ إذ تقرر أن هذا الإله نفسه أب للبشر . فالتأسّي بإله العالم يولّد خلق الكفاح في سبيل الوجود، وعبادة أبي يسوع المسيح تبعث خلق الرحمة ، ومع هذا فهما ليسا إلهين ، بل هما إله واحد تتشابك ذراعاهما بطريقة ما ، غير أنه لا يستطيع مخلوق أن يقول: أين وكيف يحدث ذلك» .

أما « بروننج Browning»[1] المتفائل ، فالعالم عنده على خير حال . ولكن « شوبنهور Schopenhaure » المتشائم يرى العالم شتاءً واحداً متصلاً تتصرف فيه إرادة عمياء في صور لا تتناهى من المخلوقات الحية الذين يندبون حياتهم حيناً ثم يختفون إلى الأبد . ونقطة الخلاف بين التفاؤل والتشاؤم ليس من الميسور أن نقطع فيها برأي في المرحلة الحاضرة من مراحل علمنا بالكون؛ فتكويننا العقلي هو بحيث لا يمكننا إلا من معرفة الموجودات معرفة جزئية لا غير ، فلسنا بقادرين على إدراك المعنى الكامل للقوى الكونية

(١) شاعر إنجليزي ذو نزعة دينية فلسفية ١٨١٢ - ١٨٨٩ . (م. ع.)

العظيمة التي تنشر الخراب والدمار ، وهي في الوقت نفسه تحفظ الحياة وتزيدها قوة ونماء . وتعاليم القرآن التي تؤمن بإمكان تقويم سلوك الإنسان وبسط سيادته على قوى الطبيعة ، لا هي بالمتفائلة ولا هي بالمتشائمة ، بل هي تحسن الظن بالعالم فتسلّم بعالم ينمو ويزداد ، ويحرّكها الأمل في انتصار الإنسان آخر الأمر على الشر .

على أننا نجد السبيل لفهم معضلتنا هذه فهمًا أوفى في القصة التي تسمى قصة هبوط الإنسان ، والقرآن يحتفظ في سردها بشيء من الرموز القديمة ، ولكنه يحوِّر القصة تحويراً ملموسًا ليجعل لها معنى جديداً مختلفًا عن معناها السابق كل الطرافة . وطريقة القرآن في تحوير القصص تحويراً جزئيًا أو كليًّا ؛ ليبعث فيها معاني جديدة يلائم بينها وبين روح التقدّم في الزمن أمر له خطره ،ولكن دارسي الإسلام من المسلمين وغير المسلمين على سواء كادوا يهملونه على الدوام . وهدف القرآن من إيراد هذه القصص قلما يكون العرض التاريخي ، بل يكاد دائمًا يهدف إلى أن يجعل لها مغزى عامًا أو مضمونًا فلسفيًا . ويحقق قصده هذا بحذف أسماء الأشخاص والأماكن التي من شأنها أن تحدد معنى القصة بصبغها بصبغة حادثة تاريخية معيّنة . وكذلك بحذف التفصيلات التي تبدو خاصة بنوع آخر من الشعور. وهذه الطريقة ليست غير مألوفة في عرض القصص ، فهي شائعة في الأدب الذي لا يعالج الموضوعات الدينية . فمن ذلك قصّة فاوست فقد أضفت عليها عبقرية جيته معنى جديداً تمام الجدة .

ولننتقل إلى قصة هبوط آدم من الجنة ، إننا نجدها في آداب العالم القديم على صور مختلفة . ومن المستحيل حقًّا أن نحدد مراحل نموّها ، وأن نرسم في وضوح البواعث الإنسانية المختلفة التي لابد أن تكون قد أثرت في تحديدها البطيء . ولكنّا إذا قصرنا بحثنا على صورة القصة كما جاءت عند

السامـيين فإنه من المرجح جداً أنها نشأت عن رغبة الإنسان البدائي في أن يفسر لنفسه تعاسته البالغة وسوء حاله في بيئة غير مواتية له ، تفيض بالمرض والموت ، وتعوقه من كل ناحية في سعيه لاستبقاء حياته . ولما لم يكن للإنسان أي سلطان على قوى الطبيعة ، فإن نظره إلى الحياة نظرة متشائمة كان طبيعيًا ، وعلى ذلك نجد في نقش بابلي قديم ثعبانًا (رمز عضو التذكير) وشجرة ، وامرأة تقدم إلى رجل تفاحة (رمز البكارة) . ومعنى هذه الأسطورة واضح هو أن سقوط الرجل من حال مفترضة من حالات السعادة كان سببه الاختلاط الجنسي بين الرجل والمرأة لأول مرة . ويتضح لنا أسلوب القرآن في عرض هذه القصة عندما نقرنه بما ورد في سفر التكوين . ونقط الخلاف الظاهرة بين رواية القرآن ورواية التوراة تشير إلى أن غرض القرآن إشارة لا تقبل الخطأ :

١- فالقرآن يسقط من روايته إسقاطًا تامًّا ذكر الحية ، وحكاية خلق حوّاء من ضلع من ضلوع آدم . وحذف حكاية الحيّة تجريد للقصة من طابعها الجنسي ومما توحي به أصلاً من النظر إلى الحياة نظرة متشائمة ، وحذف حكاية الضلع يقصد به الإشارة إلى أن غرض القرآن من رواية القصة ليس السرد التاريخي ، كما هو الحال في كتاب العهد القديم الذي يعطينا وصفًا لأصل الرجل والمرأة تمهيداً لبيان تاريخ بني إسرائيل . نعم ورد في آيات القرآن التي تتحدث عن أصل الإنسان بوصفه كائنًا حيًّا ، لفظ «بشر» أو «إنسان» لا لفظ «آدم» ، الذي احتفظ به الإنسان من حيث هو خليفة ا(في الأرض . ويزداد غرض القرآن تحققًا بحذفه أسماء الأعلام مثل آدم وحواء اللذين ورد ذكرهما في رواية التوراة ، واستبقاء القرآن للفظ «آدم» واستعماله له إنما هو للدلالة على معنى أكثر مما هو للدلالة على اسم فرد معين من البشر . واستعمال اللفظ على هذا الوجه لا يعوزه الدليل من القرآن نفسه . فالآية

الآتية واضحة تمامًا في هذا المعنى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ﴾ (الأعراف : ١١) .

٢- يقسم القرآن القصة إلى حادثتين متمايزتين : إحداهما تتعلق بما يصفه بالشجرة فقط ، والأخرى خاصة بشجرة الخلد وملك لا يبلى . وردت الأولى في سورة الأعراف (السورة السابعة)[1] ، والثانية في سورة طه (السورة العشرين)[2] ، ورواية القرآن تقوم على أن آدم وزوجه أزلهما الشيطان الذي يوسوس في صدور الناس فذاقا من ثمار الشجرتين كلتيهما ؛ على حين رواية العهد القديم تقوم على أن الإنسان طرد من جنة عدن فور عصيانه الأول، وأن الله أقام في الجانب الشرقي ملائكة وسيفًا من لهب يتحرك في جميع الجهات لحراسة طريق شجرة الحياة .

٣- يلعن العهد القديم الأرض لعصيان آدم . أما القرآن فيجعل الأرض مستقرًا ومتاعًا للإنسان ينبغي أن يشكر الله عليه : ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (الأعراف : ١٠) . كما أنه ليس هناك من سبب لافتراض أن كلمة «جنة» (أي حديقة) استعملت في هذا السياق للدلالة على جنة وراء الحس ، يفترض أن الإنسان هبط منها إلى هذه الأرض ، وطبقًا للقرآن فليس الإنسان غريبًا عن هذه الأرض ؛ إذ يقول : ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُم مِّنَ الأَرْضِ نَبَاتًا﴾[3] ، فالجنة التي ورد ذكرها في القصة لا يمكن أن يقصد بها الجنة التي جعلها الله مقامًا خالدًا للمتقين .

فالجنة التي وعد المتقون وصفها القرآن بقوله : ﴿يَتَنَازَعُونَ فِيهَا كَأْسًا لاَّ لَغْوٌ فِيهَا وَلا تَأْثِيمٌ﴾[4] . وفي مقام آخر يصفها بقوله : ﴿لا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا

(١) يشير الكاتب إلى الآيات ١٩، ٢٠، ٢٢ من سورة الأعراف ، وقد وردت إشارة أخرى إلى هذه الشجرة في سورة البقرة آية ٣٥ .

(٢) يشير إلى الآية ١٢٠ . (مهدي علام) .

(٣) سورة نوح : ١٧ . (م . ع)

(٤) سورة الطور : ٢٣ . (المترجم) .

هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ ﴾[1] . على أن الجنة التي ورد ذكرها في القصة كان أول ما وقع فيها معصية الإنسان لربه ثم خروجه من الجنة . والواقع أن القرآن نفسه يفسر معنى «الجنة» كما استعملها في روايته ، ففي بيان الحادثة الثانية التي وقعت في هذه القصة يصف القرآن الجنة فيقول : **﴿ إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجُوعَ فِيهَا وَلا تَعْرَىٰ (١١٨) وَأَنَّكَ لا تَظْمَأُ فِيهَا وَلا تَضْحَىٰ﴾**[2] ، وعلى هذا فإنني أميل إلى اعتبار الجنة التي جاء ذكرها في القرآن تصويراً لحالة بدائية يكاد يكون الإنسان فيها مقطوع الصلة بالبيئة التي يعيش فيها ، ومن ثم فإنه لا يحس بلدغة المطالب البشرية التي تحدد نشأتها ، دون سواها من العوامل بداية الثقافة الإنسانية .

وهكذا نرى أن قصة هبوط آدم كما جاءت في القرآن لا صلة لها بظهور الإنسان الأول على هذا الكوكب ، وإنما أريد بها بالأحرى بيان ارتقاء الإنسان من بداية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفساً حرة قادرة على الشك والعصيان ، وليس يعني الهبوط أيُّ فساد أخلاقي ، بل هو انتقال الإنسان من الشعور البسيط إلى ظهور أول بارقة من بوارق الشعور بالنفس ، هو نوع من اليقظة من حلم الطبيعة أحدثتها خفقة من الشعور بأن للإنسان صلة علية شخصية بوجوده . هذا إلى أن القرآن لا يعتبر الأرض ساحة للعذاب سجنت فيه إنسانية شريرة العنصر بسبب ارتكابها خطيئة أصلية . فالمعصية الأولى للإنسان كانت أول فعل له تتمثل فيه حرية الاختيار ؛ ولهذا تاب الله على آدم كما جاء في القرآن وغفر له . وعمل الخير لا يمكن أن يكون قسراً ، بل هو خضوع عن طواعية للمثل الأخلاقي الأعلى خضوعاً ينشأ عن تعاون الذوات الحرة المختارة عن رغبة ورضى . والكائن الذي قدرت عليه حركاته كلها كما

---

(١) سورة الحجر : ٤٨ . (المترجم) .

(٢) سورة طه : ١١٨-١١٩ . (المترجم)

قدرت حركات الآلة لا يقدر على فعل الخير . على هذا فإن الحرية شرط في عمل الخير . ولكن السماح بظهور ذات متناهية لها القدرة على أن تختار ما تفعل بعد تقرير القيم النسبية للأفعال الممكنة لها هو في الحق مغامرة كبرى ؛ لأن حرية اختيار الخير تتضمن كذلك حرية اختيار عكسه . وكون المشيئة الإلهية اقتضت ذلك دليل على ما لله من ثقة في الإنسان . ولقد بقي على الإنسان أن يبرهن على أنه أهلٌ للثقة . وربما كانت مغامرة كهذه هي وحدها التي تيسّر الابتلاء والتنمية للقوى الممكنة لوجود خلق على : ﴿ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[1] ثم ردّ إلى ﴿ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾[2] ، كما يقول القرآن: ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ (الأنبياء : ٣٥) ، فالشر والخير إذن وإن كانا متضادين يجب أن يكون كلاهما جزءاً من نفس الكل . وليست هناك حقيقة منعزلة عن غيرها؛ لأن الحقائق أمور كلية يجب أن تفهم عناصرها بما بينها من نسب وإضافات.

والحكم المنطقي إنما يفرّق بين عناصر الحقيقة الواحدة لكي يكشف عن توقف كل منها على الآخر .

وفضلاً عن هذا فإن طبيعة النفس هي أن تبقى على ذاتها من حيث هي نفس، وبسبب هذا تنشد المعرفة ، والتكاثر ، والقوة ، أو كما جاء القرآن تسعى وراء ﴿مُلْكٍ لاَّ يَبْلَى﴾[3] . والحادثة الأولى في رواية القرآن للقصة تتعلق برغبة الإنسان في المعرفة والثانية تتعلق برغبته في التكاثر والقوة . وفيما يتصل بالحادثة الأولى لابد من إيضاح أمرين : الأول هو أنها ذكرت مباشرة بعد الآيات التي وصفت تفوّق آدم على الملائكة في معرفة أسماء الأشياء وإعادة ذكرها، والمقصود من هذه الآيات - كما بيّنت آنفًا - بيان أن المقصود

---

(١) ، (٢) الإشارة إلى قوله تعالي : ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ (التين : ٤-٥) (مهدي علام) .

(٣) يشير إلى قوله تعالى : ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لاَّ يَبْلَى﴾ (طه : ١٢٠) .

طبيعة المعرفة الإنسانية ، وفيما يتعلق بالأمر الثاني تحدثنا مدام بالفاتسكي "Balvatski" التي كانت على حظ كبير من العلم بالرمزية القديمة ، فتقول في كتابها « المذهب السري » "Secret Doctrine" : إن الشجرة كانت عند القدماء رمزاً خفيًّا على علم الغيب . وواضح أنّ آدم حرم عليه أن يذوق ثمر هذه الشجرة ؛ لأن تناهيه من حيث هو نفس ، ولأن عتاده الحسي وقواه العاقلة ـ كل ذلك كان ، بصفة عامة ، مهيئًا لنوع آخر من أنواع المعرفة، هو النوع الذي يقتضي الكد في معاناة الملاحظة ، ولا يقوى إلا على التجمع البطيء . ولكن الشيطان أغوى آدم على أن يأكل الثمرة المحرمة من شجرة المعرفة وانقاد له آدم، لا لأن الشر كان متأصلاً في نفسه ، ولكن لأنه كان عجولاً بطبعه ، أراد أن يحصّل المعرفة عن أقرب طريق . وكان السبيل الوحيد لتقويم هذا الميل فيه أن يوضع في بيئة ، مهما تكن مؤلمة له ، فإنها كانت أكثر ملائمة لإبراز قواه العاقلة . وعلى هذا فإن إدخال آدم في بيئة مادية مؤلمة له لم يكن القصد منه عقابه ، بل كان المراد به بالأحرى القضاء على صد الشيطان الذي احتال ـ بسبب عداوته للإنسان ـ بلين القول على أن يبقيه جاهلاً للنعيم الذي ينشأ عن النمو والامتداد الخالدين . ولكن بقاء ذات متناهية في بيئة كؤود يتوقّف على التزايد المستمر للمعرفة القائمة على التجربة الواقعة . وتجارب هذه الذات المتناهية التي تنفسح أمامها إمكانات عدّة . إنما تزداد وتتسع ، بطريقة المحاولة والخطأ . وعلى هذا فإن الخطأ الذي قد يوصف بأنه نوع من الشر العقلي عامل لا محيص عنه في بناء التجربة .

ويروي القرآن الحادثة الثانية في قصة الهبوط من الجنة على النحو الآتي : **﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ (١٢٠) فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ (١٢١) ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾** (طه : ١٢٠-١٢٢) فالفكرة الأساسية هنا تشير إلى أن رغبة الحياة رغبة لا تقاوم في الحصول على مُلك لا

يبلى ، في حصول الإنسان على مسلك لا نهائي من حيث هو فرد ذو وجود متحقق. ولكن لما كان الإنسان كائنًا فانيًا يخشى انقضاء سيرته بموته ، لم يكن أمامه من سبيل إلاّ أن يحقّق نوعًا من الخلود الجماعي بالتكاثر والتوالد .

وأكل الثمرة المحرمة من شجرة الخلد كان الوسيلة التي لجأ إليها للتمييز بين الذكر والأنثر ، وهو التمييز الذي به يتكاثر لكي ينجو من الفناء الكلي . كما لو كانت الحياة تقول للموت : كلما اكتسحت جيلاً من الأحياء ، أخرجتُ جيلاً آخر. والقرآن يستبعد الرمز لعضو التذكير الذي جاء في الفن القديم ، ولكنه يشير إلى أول اختلاط جنسي بما اعترى آدم من الخجل الذي يبدو في حرصه على ستر عريه . وبعد ، فإن الحياة معناها أن يكون للإنسان شكل معين ، وفردية متحققة الوجود في الخارج ، وهذه الفردية المتحققة مشاهدةٌ فيما لا يحصى من مختلف الصور الحية ـ هي التي يتكشف فيها ما ‹ من وجود غير متناه . على أنّ ظهور الفرديات وتكاثرها ، وكل منها جاعل نصب عينيه الكشف عن إمكانياته هو ، باحث عن أسباب مُلكه (دائرة اختصاصه) ، لابد من أن يعقب الكفاح المرير بين الناس . يقول القرآن : ﴿**قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ**﴾[1] . وهذا الصراع المتبادل بين الأفراد المتعارضين هو مصدر ألم الدنيا الذي يبعث في الحياة الفانية النور والظلمة كليهما ، وفي الإنسان الذي تتعمق فرديته فتصبح شخصية تهيئ له إمكان ارتكاب الشر ، يصبح الشعور بمأساة الحياة عنده أكثر حدة وشدة . على أن رضى الإنسان بوحدة الشخصية بوصفها صورة من صور الحياة ، يتضمن الرضى بجميع العيوب التي تنشأ عن تناهيها . ويصف القرآن الإنسان بأنه أخذ على عاتقه عبء الأمانة التي أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها فيقول : ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا**

---

(١) الأعراف : ٢٤ . (المترجم) .

وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾ (الأحزاب : ٧٢) .

أفنستجيب إذن لأمانة الشخصية مع كل ما يصاحبها من شرور أم لا نستجيب لها ؟ إن الرجولة الحقة ، كما جاء في القرآن ، هي الصبر في البأساء والضراء[1]. على أننا في المرحلة الحاضرة من مراحل تطور الشخصية لا نستطيع فهم كل ما تنطوي عليه التجارب التي تنشأ عن قوة الألم الجارفة ، فلربما أكسبت النفس منها قوة تقاوم بها ما قد يواجهها من انحلال ، ولكننا عندما نورد هذا السؤال نتجاوز حدود التفكير المجرد . وهذه مسألة يظهر فيها الإيمان بفوز الخير في النهاية كعقيدة من عقائد الدين ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ ﴾ (يوسف : ٢١) .

لقد بينت لكم كيف يمكن تأييد فكرة الإسلام عن الله تأييداً مستمداً من الفلسفة ، ولكن مطامح الدين ـ كما قلت فيما سبق ـ تسمو على مطامح الفلسفة؛ فالدين لا يقنع بمجرد الإدراك ، بل يبحث عن علم أوثق ، وعن اتصال آكد بموضوع علمه ، والعبادة أو الصلاة التي تختتم بالهداية الروحانية هي الوسيلة لتحقيق هذا الاتحاد . على أن العبادة لها تأثير يختلف باختلاف أنواع الوعي، فهي في حالة وعي النبوة مبدعة في الغالب ، أي أنها تتجه إلى خلق عالم أخلاقي جديد يجوز أن نقول : إنه يطبّق فيه تعاليم دعوته ، أي يختبر فيه نتائج وحيه . وسوف أتبسط في الحديث عن ذلك فيما بعد في محاضرتي عن معنى الثقافة الإسلامية .

أما العبادة في حالة وعي الصوفي فهي في معظمها تتصل بالمعرفة . وهذه الناحية المعرفية هي التي سأحاول الكشف عن معنى الصلاة عن طريقها ، ووجهة النظر هذه مبررة تمام التبرير بالنظر إلى الباعث الأصلي على العبادة ،

---

(١) يشير إلى قوله تعالى : ﴿وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾ (البقرة : ١٧٧) . (مهدي علام) .

وإني أوجه أنظاركم إلى الفقرة الآتية المنقولة عن العالم النفساني الأمريكي الكبير الأستاذ وليم جيمس William James . يقول وليم جيمس: «يرجح لدينا أن الناس سيظلون يصلون إلى آخر الزمان ، بالرغم مما قد يأتي به العلم من عكس ذلك ، اللهم إلا إذا تغيرت طبيعتهم العقلية إلى حالة ليس لدينا شيء مما نعرفه يهدينا إلى توقّعها . والباعث للإنسان على الصلاة نتيجة ضرورية لحقيقة هي أن النفس الإنسانية التجريبية ، وإن كانت في صحيحها نفساً اجتماعية، فإنها لا تستطيع أن تعثر على ندها (أي : رفيقها الأعظم) إلا في عالم مثالي ... ومعظم الناس تنطوي صدورهم على ما يشير إليه دوماً أو بين حين وحين . وأهون منبوذ على وجه الأرض يستطيع أن يشعر بحقيقته وبقوته بفضل هذه المعرفة الرفيعة . هذا إلى أن عالمًا مجرداً من مثل هذا الملاذ الباطني لابد من أن يكون بالنسبة لمعظمنا عذاب السعير ، فيما لو أعوزتنا النفس الاجتماعية الظاهرة وتخلت عنا . أقول «بالنسبة لمعظمنا» لأنه من الراجح أن الناس تتفاوت تفاوتاً بيّنًا في مقدار شعورهم بهذا المنفرج المثالي ، فهو جزء جوهري جداً في شعور بعض الناس أكثر مما هو في شعور غيرهم . وربما كان أولئك الذين فيهم هذا الشعور على أقواه هم أكثر الناس تديناً ؛ ولكني على يقين من أنه حتى أولئك الذي يزعمون فقدان هذا الشعور فقداناً تامًّا، يخدعون أنفسهم ؛ إذ هو موجود فيهم بمقدار ما .

ومن ثم ترون أن الكلام عن الصلاة من الناحية السيكولوجية يدل على أنها غريزية في أصلها . فالصلاة التي تستهدف المعرفة تشبه التأمل ، ومع ذلك فالصلاة في أسمى مراتبها تزيد كثيراً على التأمل المجرد ، وهي كالتأمل أيضاً في أنها فعل من أفعال التمثل ، ولكن التمثل في حالة الصلاة يتجمع مترابطًا فيحصل بذلك على قوة لا يعرفها التفكير المجرد . فالعقل في تفكيره يلاحظ فعل الحقيقة ويتقصى آثاره ، ولكنه في الصلاة يتخلى عن سيرته بوصفه باحثاً عن العموميات البطيئة الخطو ، ويسمو فوق التفكير ليحصّل

الحقيقة ذاتها ، لكي يصبح شريكًا في حياتها شاعراً بها . وليس في هذا شيء من الخفاء ، فالصلاة من حيث هي وسيلة للهداية الروحانية فعل حيوي عادي تكشف به فجأة شخصيتنا التي تشبه جزيرة صغيرة ، مكانها في الوجود الخضم الأكبر للحياة . ولا تظنوا أنني أتحدث عن الإيحاء الذاتي . فالإيحاء الذاتي لا دخل له بتفتح ينابيع الحياة التي تستقر في أعماق الذات الإنسانية ، وهو لا يشبه الهداية الروحانية؛ لأنها تبعث في النفس قوة جديدة بتكييف شخصية الإنسان ، أما الإيحاء الذاتي فلا يخلّف من بعده مؤثرات دائمة في الحياة .

ولست أتحدث كذلك عن طريقة خفية خاصة من طرق المعرفة ؛ بل كل ما أستهدفه إنما هو أن أركز انتباهكم على تجربة إنسانية حقيقية ، لها من ورائها تاريخ ومن أمامها مستقبل ، ولقد كشف التصرف من غير شك عن آفاق جديدة من آفاق النفس باتخاذه هذه التجربة الإنسانية موضوعًا لدراسة خاصة . والأدب الصوفي مثقف ، ولكن عباراته صيغت في صور فكرية أخذت عن فلسفات بالية فأصبح تأثيرها أدنى إلى العدم في العقل العصري ، والبحث وراء عدم لا اسم له كما يتجلى في تصوف الأفلاطونية الحديثة - سواء أكان هذا البحث عند المسيحيين أم عند المسلمين - لا يمكن أن يرضي العقل العصري ، فإنه بما له من عادات التفكير الواقعي يتطلب معرفة الله معرفة حيّة محسوسة ، وتاريخ الجنس البشري يدل على أن منزع العقل المتضمن في العبادة هو مجال لمثل هذه المعرفة ، والواقع ، هو أن الصلاة يجب أن ينظر إليها على أنها تكملة ضرورية للنشاط العقلي لمن يتأمل في الطبيعة . وملاحظة الطبيعة ملاحظة علمية تجعلنا على اتصال وثيق بسلوك الحقيقة، فتشحذ بذلك إدراكنا الباطني لشهود الحقيقة شهوداً أوفى وأعمق . ولابد لي هنا من اقتباس فقرة جميلة من شعر رومي هذا الشاعر الصوفي يصف فيها سعي الصوفي وراء الحقيقة . يقول :

«ليس كتاب الصوفي مؤلفًا من مداد وحروف ، بل هو قلب أبيض ناصع كالجمد[1] يملك العالم ما يخطه القلم . فما الذي يملكه الصوفي لله؟ إنه يملك ما يخطه القدم . يسترق الخطر ، كالصياد يطارد فريسته ، يرى أثر غزال المسك فيقتفيه ، ويكون هذا الأثر زمنًا مّا هو الهادي الحق له ، ثم يجد بعد ذلك دليله في رائحة المسك التي يفوح عبيرها من الغزال . وسير مرحلة على هدي رائحة المسك خير من سير مائة مرحلة في اقتفاء الأثر والدوران حوله » .

والحق أن كل طلب للمعرفة هو في جوهره صورة من صور الصلاة ، فالمتأمل في الطبيعة تأملاً علميًّا هو نوع من الصوفي الباحث عن العرفان يؤدي صلاته ، ومع أنه يقتفي في الحاضر أثر الغزال لا غير ، فيقنع بمسلكه هذا بتحديد طريقة بحثه ، فإن تعطشه للمعرفة سيهديه لا محالة يومًا ما إلى حيث يكون مسك الغزال دليلاً خيراً من أثره . وهذا وحده سوف يزيد في سيطرته على الطبيعة ، ويمدّه بتلك المشاهدة ، مشاهدة الكل غير المتناهي ، الذي تبحث عنه الفلسفة ولكنها لا تقدر على العثور عليه، والمشاهدة[2] مجردة من القوة تحقق السمو الخلقي ، ولكنها تعجز عن توفير ثقافة دائمة . والقوة عن غير المشاهدة تنزع منزع التدمير والتجرد من الإنسانية ، وعلى هذا يجب أن تجتمع القوة والمشاهدة لكي تمتد الحياة الروحية عند الإنسان .

على أن الغرض الحقيقي من الصلاة يتحقق على خير وجه عندما تكون الصلاة جماعة ، فروح كل صلاة روح اجتماعية ، حتى الراهب يعتزل جماعة

---

(١) الجمد : الثلج الرخو ، وهو ما يسمى بالإنجليزية "Snow" وهي الكلمة التي ترجم بها المؤلف اللفظ الفارسي (بَرْف) . (مهدي علام)

(٢) المشاهدة في اصطلاح الصوفية تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد ، وتطلق بإزاء رؤية الحق في الأشياء، وتطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك - انظر التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق لزكي مبارك جـ١ ص٧٦ .

الناس لعله يوفق في محرابه إلى صحبة الله ، والجماعة أو الطائفة المتعبدة هم أناس اجتمعوا معًا ، يحييهم أمل واحد فيجمعون أمرهم على هدف مقرر ، ويفتحون أعماق أنفسهم لتلبية باعث واحد ، وإنها لحقيقة سيكولوجية أن الاجتماع ينمِّي قوى الإدراك عند الرجل العادي ، ويعمّق شعوره ، ويحرك إرادته إلى درجة لا يعرفها في عزلته ووحدته . وفي الحق أن الصلاة باعتبارها ظاهرة سيكولوجية مازالت سرًّا خفيًّا ؛ وذلك لأن علم النفس لم يكشف بعد عن القوانين الخاصة بتزايد الحساسية الإنسانية في حالة التجمع .

على أن الإسلام يعنى عناية خاصة بطبع الهداية الروحانية بطابع الاجتماع ، عن طريق صلاة الجماعة ، وإذا انتقلنا من صلاة الجماعة كل يوم إلى الحفل السنوي حول المسجد الحرام في مكة فإنك تدرك في سهولة ويسر كيف تفسح مناسك الإسلام مجال الاجتماع الإنساني .

فالصلاة إذن ـ سواء في ذلك صلاة الفرد أم صلاة الجماعة ـ هي تعبير عن مكنون شوق الإنسان إلى من يستجيب لدعائه في سكون العالم المخيف . وهي فعل فريد من أفعال الاستكشاف تؤكد به الذات الباحثة وجودها في نفس اللحظة التي تنكر فيها ذاتها ، فتتبين قدر نفسها ومبررات وجودها بوصفها عاملاً محركًا في حياة الكون . وصور العبادة في الإسلام في صدق انطباقها على سيكولوجية المنزع العقلي ترمز إلى إثبات الذات وإنكارها معًا .

وإذ قد تبين من تجارب الجنس البشري أن الصلاة بوصفها فعلاً نفسانيًّا ظهرت في صور مختلفة يقول القرآن : ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلا يُنَازِعُنَّكَ فِي الأَمْرِ وَادْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُسْتَقِيمٍ (٦٧) وَإِن جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ (٦٨) اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (الحج: ٦٧-٦٩) .

وأسلوب الصلاة ينبغي ألا يكون محل نزاع، وليس من روحها في شيء أي وجهة تولّي شطرها وجهك ، والقرآن صريح في هذا المعنى ، إذ يقول : ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة : ١١٥) .

﴿ لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾ (البقرة : ١٧٧) .

على أننا لا نستطيع أن نتجاهل أن وضع الجسم عامل حقيقي في تعيين اتجاه العقل ، واختيار قبلة واحدة لصلاة المسلمين أريد به أن يكفل وحدة الشعور للجماعة . وهيئتها تخلق على العموم الإحساس بالمساواة الاجتماعية وتقوي أواصره بقدر ما تتجه إلى القضاء على الشعور بالطبقات أو تفوق جنس من المتعبدين على جنس آخر .

إن ثورة روحية هائلة تحدث لو حُمِلَ البرهمي الأرستقراطي المختال في جنوب الهند على الوقوف مع المنبوذ كتفًا إلى كتف في كل يوم . إن وحدة الذات المحيطة بكل شيء التي تخلق جميع الذوات وتكتب لها البقاء هي التي تصدر عنها الوحدة الضرورية لجميع البشر . وانقسام البشر إلى أجناس وأمم وقبائل قصد به كما جاء في القرآن سهولة التعارف لا غير[1] .

وعلى هذا فإن صلاة الجماعة في الإسلام إلى جانب ما لها من قيمة فكرية تشير إلى الأمل في تحقيق الوحدة الضرورية للبشر كحقيقة من حقائق الحياة، وذلك بالقضاء على جميع الفوارق التي تميز بين إنسان وآخر .

---

(١) يشير إلى قوله تعالى : ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات : ١٣) . (مهدي علام)

يؤكّد القرآن ، للنفس الإنسانية - بأسلوبه البسيط - حريتها وخلودها المفعم بالقوّة ، شخصية الإنسان وفرديّته ؛ وله - في نظري - رأي معين محدّد في مصير الإنسان بوصفه وحدة من وحدات الوجود . وهذا الرأي في شخصية الإنسان وفرديته، وهو رأي يستحيل معه أن تزر وازرة وزر أخرى ، بل يقتضي أن كل امرئ بما كسب رهين ، هو الذي أدى القرآن إلى رفض فكرة الفداء . وهناك أمور ثلاثة واضحة كل الوضوح في القرآن :

١- أنّ الإنسان قد اصطفاه الله : ﴿ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴾ (طه : ١٢٢) .

٢- أنّ الإنسان بالرغم من أخطائه جميعًا ، أريد به أن يكون خليفة الله في أرضه : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة : ٣٠) ، ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ﴾ (الأنعام : ١٦٥) .

٣- أن الإنسان أمين على شخصية حرة أخذ تبعتها على عاتقه ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً ﴾ (سورة الأحزاب : ٧٢) .

على أنه مما يثير العجب أن ترى أن وحدة الشعور الإنساني وهي مركز الشخصية الإنسانية لم تكن قط موضع اهتمام جدي في تاريخ الفكر الإسلامي . فالمتكلمون اعتبروا النفس جوهرًا لطيفًا ، أو مجرد عرض يفنى بفناء الجسد ، ثم يخلق مرة أخرى في يوم الحشر . وفلاسفة الإسلام استلهموا آراءهم فيها من الفكر اليوناني . أما المدارس الأخرى فينبغي أن نتذكر في شأنها أن انتشار الإسلام أدخل في حظيرته أقوامًا من ملل مختلفة ،

كالنساطرة ، واليهود ، وأتباع زرادشت ممن تكيّفت نظرتهم العقلية بأفكار أخذوها عن ثقافة سادت جميع أجزاء آسيا الوسطى والغربية زمانًا طويلاً . وهذه الثقافة التي كانت - على العموم - مجوسية في نشأتها وفي تطورها ، كانت ترى في النفس اثنينية ، نجد صورة قريبة منها منعكسة في مرآة التفكير الديني في الإسلام ، وانفردت العبادة الصوفية بمحاولة فهمها لمعنى وحدة رياضة الباطن التي يصرح القرآن بأنها مصدر من مصادر المعرفة الثلاثة، أما المصدران الآخران فهما التاريخ والطبيعة .

وبلغ تطور هذه الرياضة ذروته في تاريخ الإسلام في عبارة الحلاّج[1] المشهورة « أنا الحق » . وفسر الذين عاصروا الحلاّج الذين جاءوا من بعده عبارته هذه على أنها تتضمن الشرك . ولكن مجموعة نصوص الحلاج التي جمعها ونشرها المستشرق الفرنسي ماسينيون "M. Massignon" لا تدع مجالاً للشك في أن الولي الشهيد لم يكن يقصد من عبارته أن ينكر على الله صفة التنزيه ، والتفسير الصحيح لتجربته إذن ليس هو أن القطرة تنزلق في البحر[2] ، ولكنه إدراك لحقيقة النفس الإنسانية ، وتأكيد جريء لدوامها في شخصية أعمق ، بعبارة قوية باقية على الدهر .

وتبدو عبارة الحلاج كأنها كانت تحديًا للمتكلمين .

على أن الصعوبة التي يعانيها المحدثون في دراسة الدين هي أن هذا

---

(١) ذهب الغلاة من المتصوفة إلى القول بأنه لا موجود في كل شيء إلا الله ، ونشأ عن هذا المنزع مذهب في وحدة الوجود خالف مذهب جمهور المسلمين . ويشير المؤلف هنا إلى ما روى عن الحسين بن منصور الحلاج (٢٤٤ - ٣٠٩هـ) من نحو قوله : « أنا الحق وما في الجبة إلا الله » أو قوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا — نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته — وإذا أبصرته أبصرتنا

راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام ، تاليف دي بور ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ١٩٣٨ ، ص٧٣-٧٤ هامش . (المترجم)

(٢) فناء الذات الإنسانية واختفاؤها في ذات الله . (المترجم)

الضرب من التجربة ، ولو أنه قد يكون عاديًا جدًّا في بدايته ، فإنه يشير في ازدهاره واكتماله إلى مستويات من الوعي غير معروفة . ولقد أحسّ ابن خلدون منذ زمان طويل بالحاجة إلى منهج علمي فعّال للبحث في هذه المستويات . ولم يدرك علم النفس الحديث إلا أخيراً هذا المنهج ، ولكنه لم يقدر بعد على أن يذهب وراء الكشف عن السمات المميزة لمستويات الوعي الصوفي . ولما لم يكن في أيدينا حتى الآن طريقة علمية نتناول بها هذا الضرب من التجربة التي بنيت عليها أحكام كالتي قال بها الحلاج ، فإننا لا نستطيع أن ننتفع بما فيها من إمكانيات من حيث هي تجربة موصلة للمعرفة ، ثم إن الآراء الدينية التي صيغت في مصطلحات أخذت عن فلسفات تكاد تكون ميّتة ، أصبحت عديمة الجدوى لأولئك الذين لهم أساس من تفكير عقلي مختلف .

وعلى هذا فالمهمة الملقاة على عاتق المسلم العصري مهمة ضخمة ؛ إذ عليه أن يفكّر تفكيراً جديداً في نظام الإسلام كله دون أن يقطع ما بينه وبين الماضي قطعًا تامًّا ، ولعل أول مسلم أحسّ بإلحاح روح جديدة فيه شاه وليّ الله الدهلوي . ولكن الرجل الذي أدرك تمام الإدراك أهمية هذا العبء وفداحته ، وكان دقيق البصر بالمعنى العميق لتاريخ الفكر والحياة في الإسلام ، جامعًا إلى ذلك أفقًا واسعًا نشأ عن خبرته الواسعة بالرجال والأحوال،خبرة تجعل منه همزة الوصل بين الماضي والمستقبل، هو جمال الدين الأفغاني ، ولو أنّ نشاطه الموزع الذي لم يعرف الكلال اقتصر بتمامه على الإسلام بوصفه نظامًا لعقيدة الإنسان وفكره ومسلكه في الحياة ، لو أنه اقتصر على ذلك لكان العالم الإسلامي أقوى أساسًا من الناحية العقلية مما هو عليه اليوم ، ولم يبق أمامنا من سبيل سوى أن نتناول المعرفة العصرية بنزعة من الإجلال ، وفي روح من الاستقلال والبعد عن الهوى ، وأن نقدر تعاليم الإسلام في ضوء هذه المعرفة ، ولو أدّى بنا ذلك إلى مخالفة المتقدمين ، وهذا هو الذي أعتزم فعله في موضوع هذه المحاضرة .

أقام برادلي Bradley خير دليل في تاريخ الفكر الحديث على استحالة إنكار حقيقة النفس ؛ ففي كتابه الموسوم « دراسات أخلاقية » "Ethical Studies" يفترض حقيقة النفس ، وفي كتابه « المنطق » "Logic" يعد النفس فرضاً عمليًّا ، أي أنه صحيح النتائج وإن لم يقم عليه برهان ، أما في كتابه الموسوم "Appearance and Reality" « الظاهر والحقيقة » فإنه يجعل النفس موضوعاً للبحث العميق ، وفي الحق ، إن الفصلين اللذين عقدهما عن معنى النفس وحقيقتها يمكن اعتبارهما نوعاً من الفكرة الأوپانشادية[1] الحديثة عن بطلان حقيقة النفس الإنسانية Jiv"[2]"Atoma .

يقول برادلي : «إن الدليل على الحقيقة هو خلوها من التناقض ، ولما كان الفحص يكشف عن أن المركز المتناهي للتجربة تشوبه متضادات غير قابلة للتوفيق بينها ؛ من تغيّر ودوام ، ووحدة وكثرة فإن النفس مجرد وهم وخداع. وأيًّا كان رأينا في النفس - أهي الشعور أم وحدة الشخصية أم الروح أم الإرادة - فإنها لا يمكن أن تفحص إلا بقوانين الفكر،وهي اعتبارية بطبيعتها وكل اعتباري يتضمن المتناقضات .

على أنه بالرغم من أن هذا المنطق القاسي يظهر النفس في صورة مجموعة من خليط مهوش ، فإن برادلي اضطر إلى التسليم بأن النفس يجب « أن تكون حقيقية بمعنى ما » ، « وأمر لا مشاحة فيه بوجه ما » . وقد يسهل علينا أن نسلِّمَ بأن النفس ، في تناهيها ، عديمة الكمال من حيث هي وحدة من وحدات الوجود. وفي الحق أن طبيعتها تنحصر في مواصلة السعي لكي تصبح وحدة أكثر شمولاً، وأقوي أثراً ، وأعظم اتزاناً وتفرداً . ومن يدري

---

(١) Upanishad : الاوپانشاد كتاب من كتب البراهمة المقدسة يشتمل على الآراء الفلسفية ، ويختص بالبحث في طبيعة الإنسان والكون ، وأهم تعاليمه القول بوحدة النفس الإنسانية Atman والنفس الكلية هي براهما. قاموس وبستر : ص٢٧٩٩ ، جـ٢ . (المترجم)

(٢) Jiv Atama : النفس الإنسانية .

عدد أنواع البيئات المختلفة التي تحتاج إليها النفس لكي تصبح وحدة كاملة ، وهي في مرحلة تركيبها الحاضرة عاجزة عن الاحتفاظ باستمرار توترها من غير أن يعاودها ارتخاء النوم المستمر . وقد يخلّ بوحدتها أحيانًا باعث تافه ويبطلها بوصفها قوة مدبرة متصرفة. ولكن مهما يذهب الفكر في التحليل والتشريح فإن شعورنا بالذاتية هو الشعور الذي تنتهي إليه ، وقد بلغ من القوة مبلغًا انتزع من الأستاذ برادلي التسليم بحقيقة النفس كرهًا .

وعلى هذا فإن المركز المتناهي للتجربة حقيقي ، حتى وإن كانت حقيقته من العمق بحيث لا يمكن إخضاعها لأساليب الجدل الفكري .

إذن فما الصفة المميزة للنفس ؟

إن النفس تتكشف كوحدة مما اصطلحنا على أن نسميه الحالات العقلية، والحالات العقلية لا توجد منعزلة بعضها عن بعض ، بل كل حالة منها فيها معنى غيرها من الحالات ، كما أنها تنطوي عليها . وهي توجد كوجوه أو مظاهر لكلٍّ مركبٍ يسمى العقل . على أن الوحدة الأساسية (العضوية) لهذه الحالات المتضايقة، أو فلنقل : لهذه الحوادث ، هي نوع خاص من الوحدة ، يختلف اختلافاً أساسيًا عن وحدة الشيء المادي ؛ لأن أجزاء الشيء المادي قد توجد منعزلة بعضها عن بعض ، أما الوحدة العقلية ففريدة تماماً ، فلسنا نستطيع أن نقول : إن عقيدة من عقائدنا مستقرة إلى يمين عقيدة أخرى أو إلى يسارها ، كما أنه ليس من الممكن أن نقول بأن تقديري لجمال «تاج محل»[1] يختلف باختلاف بعدي من «أكرا»[2] ، ففكرتي عن المكان ليس لها علاقة مكانية بالمكان .

وفي الحق أن النفس تستطيع التفكير في أكثر من نظام مكاني واحد ،

---

(١) ضريح فخم شيّده في ١٦٣١ - ١٦٤٥ الإمبراطور المغولي شاه جهان ببلدة أكرا بالهند .

(٢) اسم بلد في الهند .

فمكان الشعور المستيقظ ومكان الحلم ليس بينهما صلة متبادلة ، ففيما يتعلق بالجسم لا يمكن أن يوجد إلا مكان واحد . وعلى هذا فالنفس تتقيد بالمكان بالمعنى الذي يتقيد به الجسم بالمكان ، وكذلك الحوادث العقلية والحوادث الطبيعية يوجد كل منهما في زمان ، ولكن مدى زمان النفس يختلف اختلافًا أساسيًّا عن مدى زمان الحادث المادي، فمدة الحادث الماديّ تستطيل في المكان كحقيقة حاضرة واقعة ، أما مدة النفس فمرتكزة في داخلها تتصل بالماضي والحاضر في سمت فريد ، وتكوّن الحادث الماديّ يكشف عن علامات معيّنة ماثلة للعيان تبيّن أنه استغرق مدة من الزمان ، ولكن هذه العلامات هي مجرّد إشارات رمزية للمدة ، وليست المدة نفسها ، فإن المدة الزمنية الحقيقية تختص بالنفس وحدها .

وخاصّة أخرى هامة من خصائص وحدة النفس هي أنها أساسيًّا منعزلة منفردة، وهذه العزلة هي التي تكشف عن تفرد كل نفس وانفرادها عن الأخرى . فلكي نصل إلى نتيجة معيّنة ينبغي أن تكون مقدمات القياس مسلّمًا بصدقها في عقل واحد بعينه ، فإذا كنت أنا أسلّم بصدق القضية « كل إنسان فان » ، وكان عقل آخر يسلّم بصدق قضية « سقراط إنسان »، فإن أي استنتاج من هاتين المقدمتين يكون مستحيلاً ، وإنما يمكن الاستنتاج فقط إذا كنت أصدّق أنا بالمقدمتين معًا ، وكذلك رغبتي في شيء معيّن هي رغبتي أنا أساسًا ، وتحقيقها يعني استمتاعي الخاص ، وإذا حدث أن رغب الناس جميعًا في الشيء المرغوب . وقد يعطف طبيب الأسنان على ألمي الناشئ عن وجع أسناني ، ولكنه لا يستطيع معاناة شعوري بهذا الألم . فمسرّاتي وآلامي ورغباتي هي كلها ملكي وحدي ، وتكوّن جزءًا لا يتجزأ من نفسي دون سواها . ومشاعري وكراهيتي وحبي وأحكامي وعزائمي هي كلها ملكي وحدي . وإذا تشعبت السبل أمامي فإن الذات الإلهية نفسها لا تستطيع أن تشعر نيابة عني أو أن تحكم نيابة عني أو أن تختار نيابة عني .

وبالمثل أيضًا ، لكي أتعارف عليك ينبغي أن أكون قد عرفتك من قبل ، فتعارفي على مكان أو شخص يعني الإشارة إلى تجربتي السابقة لا إلى تجربة سابقة لشخص آخر . وهذا التضايف الفريد بين حالاتنا المتبادلة هو الذي نعبّر عنه بكلمة « أنا » ، ومن هنا تبدأ ظهور المعضلة الكبرى في علم النفس . فما طبيعة هذا « الأنا » ؟

إن علماء الدين من المسلمين ، والغزالي خير من يمثلهم ، يرون أن النفس جوهر روحاني بسيط ثابت غير منقسم ، يختلف اختلافًا كليًّا عن مجموعة حالاتنا العقلية ، ولا يتأثر بتصرّم الزمان . وحياتنا الشعورية وحدة ؛ لأن نسبة الحالات العقلية إلى هذا الجوهر[1] البسيط هي نسبة الأعراض الكثيرة إلى الجوهر الواحد . وهذا الجوهر يبقى هو مع توارد هذه الأعراض عليه . وتعارفي عليك ممكن فقط إذا بقيت من غير أن أتغيّر بين إدراكي الأول وتذكري الراهن . على أن اهتمام هذه المدرسة لم يكن اهتمامًا سيكولوجيًّا بمقدار ما كان فلسفيًّا . ولكن سواء اعتبرنا النفس تأويلاً لحياتنا الشعورية أم أساسًا للخلود فإني أخشى أن يكون هذان الاعتباران لا فائدة فيهما لعلم النفس أو للفلسفة . ودارسو الفلسفة الحديثة يعرفون جيداً الأغاليط التي وقع فيها « كنط » عن العقل الخالص . فالشعور الذي في « أنا أفكر » الملازم لكل فكرة، ليس في رأي « كنط » سوى شرط صوري أو شكلي للفكر ؛ وانتقال من شرط صوري بحت للفكر إلى الجوهر الموجود في الخارج لا يسوّغه المنطق[2] . وحتى لو صرفنا النظر عن منهج « كنط » في النظر إلى موضوع

---

(١) الجوهر في اعتبار المتكلمين هو الموجود في حيز ـ اما عند الفلاسفة فهو المتقوم بذاته، سواء أكان جسمًا أم روحًا . [المترجم]

(٢) كنط يشير هنا إلى نظرية ديكارت التي تقول : « أنا أفكر فأنا إذن موجود » أي أن الشعور بالذات ظاهرة أولية تجيء دائمًا مصاحبة لكل حالة نفسية ـ انظر نقد « كنط » لعلم النفس النظري في تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٢٢٠ وما بعدها (المترجم) .

التجربة ، فإن عدم انقسام الجوهر ليس دليلاً على عدم قبوله للفناء؛ وذلك لأن الجوهر الذي لا يقبل الانقسام ، كما يلاحظ «كنط» نفسه ، قد يتلاشى إلى العدم شيئًا فشيئًا كما تتلاشى صفة أو كيفية قوية ، أو قد ينقطع عن الوجود بغتة . على أن هذه النظرة الساكنة إلى الجوهر لا يمكن أن تكون ذات فائدة سيكولوجية . فأولاً ، من الصعب اعتبار عناصر تجربتنا الشعورية كيفيات لجوهر نفسي بالمعنى الذي نريده مثلاً من قولنا: إن ثقل الجسم المادي هو كيفية ذلك الجسم . فالملاحظة تظهر التجربة أحوالاً خاصة من الإضافات والنسب ، وهذه الأحوال بوصفها هذا يكون لها وجود معين خاص بها ، وهي كما لاحظ «ليرد» "Laird" في دقة : «تنشئ عالمًا جديداً ، لا مجرد سمات جديدة لعالم قديم» . وثانيًا : إذا اعتبرنا التجارب كيفيات فلا نستطيع أن نعرف كيف تلحق بجوهر النفس بحيث لا تنفصل عنه ، وهكذا نجد أن تجربتنا الشعورية تعجز عن أن تزودنا بمفتاح إلى النفس باعتبارها جوهراً روحيا؛ وذلك لأن المسلم به فرضًا أن الجوهر الروحي لا يكشف عن نفسه في التجربة .

ويمكن أن نشير أيضًا إلى أنه بالنظر إلى عدم احتمال وجود جواهر روحية مختلفة تسيطر على جسم بعينه في أزمنة مختلفة ، فإن هذه النظرية لا تقدر على أن تهيئ لنا تفسيراً مقنعًا لظاهرة كظاهرة الشخصية المتغيرة التي فُسّرت قديمًا بأن الجسم تتملكه بصفة مؤقتة أرواح شريرة .

على أن تأويل تجربتنا الشعورية هو السبيل الوحيد الذي يمكن أن يؤدي بنا إلى النفس ، إن كان ثمة سبيل مطلقًا . فلنول وجهنا إذن شطر علم النفس الحديث لنرى أي ضوء يلقي على طبيعة النفس . لقد تصور وليم جيمس[1]

---

(١) وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) فيلسوف أمريكي له أثر عظيم في علم النفس المعاصر ، وله مذهب فيه يقول بأن الحياة النفسية أصيلة متصلة متدفقة ، وأن رائدها المنفعة - انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٣٩٥ - ٤٠٢ .

الشعور «تياراً من الفكر» يتدفق تدفقًا واعيًا من التغيرات مع اتصال ملحوظ، وهو يجد نوعًا من القوة الاجتماعية تؤثر في تجاربنا التي لها ما يشبه «الخطاطيف» وبهذه «الخطاطيف» تقتنص كل واحدة منها الأخري في أثناء تدفق الحياة العقلية، وتتألف النفس من الإحساسات بالحياة الشخصية، وهي بوصفها هذا جزء من نظام التفكير. وكل نبضة فكر، حاضرة كانت أو متلاشية، هي وحدة غير قابلة للتجزئة تعرف وتتذكر، واستيلاء نبضة الفكر الحاضرة على النبضة الماضية، وعلى النبضة الحاضرة بما يتلوها هو النفس أو الذات. وهذا الوصف لحياتنا العقلية وصف بارع للغاية، ولكنه على ما أعتقد ليس وصفًا صادقًا للشعور كما نجده في أنفسنا، فالشعور أمر مفرد مسلَّم به في كل حياة عقلية، وليس أجزاء من شعور يتبادل كل منها الاتصال بالآخر. وهذا الشعور فضلاً عن عجزه عن أن يزودنا بأي مفتاح إلى النفس، فإنه يتجاهل تجاهلاً تامًّا العنصر الدائم دوامًا نسبيًّا في التجربة، فليس هناك اتصال في الوجود بين الأفكار الماضية، فعندما تحضر فكرة، تكون الأخرى قد تلاشت تمامًا، وكيف يتسنى أن الفكرة الماضية التي تكون قد ضاعت حتمًا تعرفها وتستولي عليها الفكرة الحاضرة؟ ولست أريد أن أقول: إن النفس شيء آخر بالإضافة إلى تلك الكثرة المتداخلة تداخلاً متبادلاً، التي نسميها التجربة. فالتجربة الباطنة هي النفس في حالة نشاطها، ونحن نقدر النفس ذاتها في مزاولتها لأعمال الإدراك والحكم والإرادة. ووجود النفس نوع من التوتر ناشئ عن غزو النفس لبيئتها وغزو بيئتها لها. والنفس لا تقف خارج هذا الميدان الذي تتناوب فيه الغزوات، بل هي حاضرة فيه بوصفها قوة مدبرة، وهي تتكون وتتكيف بتجاربها الخاصة.

والقرآن صريح في إظهار وظيفة النفس أو الروح في التدبير: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ (الإسراء: ٨٥).

ولكي نفهم معنى كلمة «أمر» ينبغي أن نذكر التفرقة التي يقيمها القرآن بين «الأمر» و «الخلق» . إن «برنجل پاتيسون» "Pringle Patision" يبدي أسفه لأن اللغة الإنجليزية ليس فيها إلا كلمة واحدة بمعنى «الخلق» تعبّر عن العلاقة بين الله وبين عالم المادة من ناحية ، وبين الله والنفس الإنسانية من ناحية أخرى. ولكن اللغة العربية أسعد حالاً في هذا المقام ، ففيها كلمتان : «الخلق» و «الأمر» تعبِّران عن الطريقتين اللتين تتجلى لنا بهما الذات الإلهية، فالخلق هو الإيجاد أو التقدير، والأمر هو التعريف أو التدبير . كما جاء في القرآن **﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾**[1] . ومعنى الآية الأولى التي ذكرناها هو أن الطبيعة الأساسية للروح هي التصريف أو التدبير ؛ لأنها تصدر عن قوة الله المدبرة، وإن كنا لا نعلم كيف يتصرف «الأمر» الإلهي في شكل وحدات روحية ، وضمير المتكلم في كلمة «ربي» يلقي مزيداً من الضوء على طبيعة الروح وتصرفها . فالمراد به الإشارة إلى أن الروح يجب أن تُعَدّ أمرًا فردًا ومتميزاً ، مع كل ما في وحدة الروح من تفاوت في المدى والاتزان والتأثير : **﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلاً﴾** (الإسراء : ٨٤) .

وعلى هذا فشخصيتي الحقيقية ليست شيئًا وإنما هي فعل ، وتجربتي ليست إلا سلسلة من الأفعال يتعلق كل منها بالآخر ، وتمسكها معًا وحدة هدف مُدبِّر. وحقيقتي بتمامها في منزع تدبيري ، فأنت لا تستطيع أن تدركني بوصفي شيئًا في مكان أو مجموعة من تجارب في نظام زماني، بل يجب : أن تفسرني ، وأن ، تفهمني وأن تقدرني : في أحكامي ، وفي

---

(١) **﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾** (الأعراف : ٥٤) - يقول الالوسي في تفسيره جـ٣ ص٥٠ : «...وفسر بعضهم الأمر بالإرادة ، وفسر آخرون الأمر بما هو مقابل النهي» . ويقول رشيد رضا في تفسير المنار جـ٨ ص٤٥٤ : «الخلق في أصل اللغة التقدير، وإنما يكون في شيء يقع فيه ، واستعمل بمعنى الإيجاد بقدر ، أي : ألا إن لله الخلق . فهو الخالق المالك لذوات المخلوقات ، وله فيها الأمر ، وهو التشريع والتكوين والتصريف والتدبير» .

منازعي الإرادية ، وفي أهدافي ، وآمالي .

والسؤال الثاني هو : كيف تنشأ النفس في داخل النظام الزماني المكاني؟

إن تعاليم القرآن واضحة كل الوضوح في هذا المعنى ؛ إذ يقول : ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون : ١٢ - ١٤) .

وهذا «الخلق» الآخر للإنسان يتكامل على أساس الجسم المادي ، وهو مجموعة من وحدات دنيا روحية[1] بواسطتها تؤثر فيّ دوامًا روح أعمق فتمكنني من بناء وحدة من التجربة منسقة .

فهل النفس والبدن الذي تعلق به شيئان بالمعنى الذي ذهب إليه ديكارت، كل منهما مستقل عن الآخر ، وإن كانا متحدين بطريقة من الطرق الخفية ؟

إني أميل إلى الاعتقاد بأن القول بأن المادة لها وجود قائم بنفسه حجة قاصرة، ولا يمكن تسويغه إلا على أساس إحساسنا الذي يفترض أن المادة على أقل تقدير علة جزئية له إلى جانب نفسي . وهذا الشيء الآخر الذي هو غير نفسي مفروض أن له صفات أو كيفيات تسمى الصفات الأولية وأنها تقابل إحساسات معينة في نفسي . وأنا أسوّغ اعتقادي في هذه الكيفيات على أساس أن العلة ينبغي أن يكون فيها بعض شبه المعلول . ولكن ليس من الضروري أن يوجد شبه بين العلة والمعلول . فإذا كان فلاحي في الحياة بسبب

---

(١) يذهب إقبال في هذا الرأي مذهب ليبنتز الذي يقول : إن كل موجود حيّ ، وليس بين الموجودات من تفاوت في الحياة إلا بالدرجة ، تبعًا لمبدأ الاتصال الذي يستبعد الانتقال الفجائي ، وهذا التفاوت بالدرجة هو بحسب درجة تميز الإدراك ، والدرجات أربع هي : مطلق الحي ، أي ما يسمى جمادًا ، والنبات، فالحيوان ، فالإنسان . انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ، ص١٣٤ .

تعاسة رجل آخر فليس من شبه بين فلاحي وتعاسته . ومع ذلك فالتجارب اليومية والعلم الطبيعي يصدران عن افتراض وجود للمادة قائم بنفسه ، فلنفترض إذن بصفة مؤقتة أن النفس والجسد كل منهما متميز عن الآخر وإن كانا متحدين على وجه يخفى علينا .

لقد كان ديكارت أول من قرر هذه المسألة ، وأعتقد أن تقريره للموضوع ورأيه الأخير فيه قد تأثرا إلى حد كبير بما ورثته المسيحية الأولى عن الديانة المانوية .

على أنه إذا كان كل من النفس والجسد مستقلاً عن الآخر ، ولا يؤثر أحدهما في الآخر ، فإن ما يطرأ عليهما من تغيّرات يجري على خطوط متوازية تماماً؛ وذلك لنوع من «التناسق السابق» بينهما كما قال ليبنتز[1] ، وهذا القول يقصر النفس على مجرد متفرج سلبي على ما يقع للجسد .

أما إذا فرضنا أن النفس والجسد يؤثر كل منهما في الآخر ، فإنا لا نستطيع أن نجد من الحقائق الظاهرة ما يبين كيف وأين على وجه الدقة يحدث هذا التأثير ، ولا أيهما يبدأ بهذا التأثير . والقول بأن النفس آلة للجسد يستخدمها في أغراض فسيولوجية ، أو أن الجسد ، أداة للنفس ، قضيتان متساويتان في صدقهما على أساس نظرية تفاعل النفس والجسد وتتجه نظرية لانغ "Lange" في الانفعال الوجداني إلى بيان أن الجسد هو البادئ في التأثير المتبادل ، ولكن هناك حقائق تناقض هذه النظرية، وليس من الميسور أن نفصّل القول فيها في هذا المقام ، وحسبنا أن نبيّن أنه حتى إذا كان

---

(١) يفسر «ليبنتز» التوافق بين حالات النفس والجسم بالقول بأن الله لما خلق النفس والجسم وضع فيهما قوانينهما بحيث يتوافقان ، أي أن الجسم يوجد معنا بذاته للفعل في الوقت الذي تريد النفس ، وعلى النحو الذي تريد ، وإن النفس تحصل على الإدراكات المقابلة لاستعداد جسمها فيتلاقى الفعلان بموجب تناسق سابق .

الجسد هو البادئ فإن العقل يتدخل بوصفه عاملاً موافقًا مؤيدًا في مرحلة معينة من مراحل الانفعال الوجداني . ويصدق هذا القول أيضًا على المؤثرات الخارجية الأخرى التي تؤثر في العقل دومًا . إن ازدياد قوة انفعال وجداني ما أو استمرار مؤثر في تأثيره يتوقف على انتباهي له . فموافقة العقل وتأييده هما اللذان يقرران في النهاية مصير الانفعال الوجداني أو الباعث عليه .

وهكذا فإن القول بالموازاة بين فعل الجسد وفعل النفس أو بتبادل التأثير بينهما، كلاهما قول غير صالح ، ومع ذلك فالعقل والجسد يصبحان في الفعل أمرًا واحدًا. فعندما أتناول كتابًا من على مكتبي يكون فعلي هذا واحدًا غير قابل للتجزئة ، ويستحيل أن نقيم حدًّا فاصلاً بين نصيب الجسد ونصيب العقل في هذا الفعل ، بل ينبغي أن يرد عملهما بوجه ما إلى نظام واحد بعينه . وهما في نظر القرآن ينتسبان فعلاً إلى نظام واحد ؛ إذ يقول **﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾** .

كيف يمكن إذن تصوّر مثل هذا الوضع ؟

لقد رأينا أن الجسم ليس شيئًا قائمًا في فراغ مطلق ، بل هو نظام من حوادث أو أفعال . ونظام التجارب الذي نسميه الروح أو النفس هو أيضًا نظام أفعال ، وليس في هذا ما يطمس التمايز بين الروح والجسد ،بل هو يقرّب بينهما فقط .

وللنفس خاصّتها التلقائية . أما الأفعال المؤلفة للجسد فهي تكرّر نفسها. والجسد هو الفعل المتجمع للروح أو هو عادة الروح . وهو بوصفه هذا لا يقبل الانفصال عنها . والجسد عنصر دائم من عناصر الوعي وهو بسبب هذا العنصر الدائم يبدو من الخارج في صورة شيء ثابت . فما المادة إذن ؟

هي طائفة من نفوس أو ذوات دنيا[1] تتوالد عنها نفس أو ذات أعلى رتبة، عندما يبلغ ارتباط هذه الأنفس وتفاعلها درجة معينة من التناسق ، هي العالم حالة وصوله إلى نقطة هدايته لنفسه ؛ تلك الحالة التي قد تكشف فيها الحقيقة القصوى عن سرّها ، وتقدم إلينا مدخلاً إلى طبيعتها القصوى ، وكون الأعلى يتولّد من الأدنى ولا يجرّد الأعلى من قيمته وقدره . فليس المهم هو أصل الشيء ، وإنما المهم هو طاقته وخطره ومنتهى مداه ، وحتى لو اعتبرنا أصل الحياة النفسية ماديًا صرفًا فليس يعني هذا بأية حال أن الناشيء عن هذا الأصل يمكن أن يتحلل إلى ما كان شرطًا لمولده ونموّه . والناشئ أو المولود ، كما يقول دعاة تطور التوالد ، هو حقيقة جديدة لا يمكن التنبؤ بها، في مرتبة وجودها الخاصة ، ولا يمكن تفسيره تفسيرًا آليًّا ، نعم ، إن تطور الحياة يبيّن أنه وإن كان الحسي أو الجسمي يتحكم أول الأمر في العقلي ، فإن العقلي كلما ازداد قوة اتجه إلى التحكم في الحسيّ ، وقد ينتهي به الأمر إلى الارتقاء إلى حالة من الاستقلال التام ، كما أنه ليس ثمة وجود على مستوى حسي أو جسمي بحت بمعنى أن تكون له مادية تعجز بجوهرها عن تفجير التركيب الخالق الذي نسميه الحياة والعقل ، وتفتقر إلى ألوهية خارقة للعادة تلحقها بالمحسوس والمعقول . والذات الأولى التي تجعل المولود يتولد حاضرة في الطبيعة حالّة فيها، يصفها القرآن بأنها: ﴿**الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنِ**﴾[2] .

وهذه النظرة إلى الأمر تثير سؤالاً بالغ الأهمية . فقد رأينا أن النفس

---

(١) يبدو في هذا القول تأثير ليبنتز في إقبال قويًا ، فالجوهر الفرد أو المونادا عند ليبنتز قوة متجهة إلى الفعل بذاتها حاصلة على التلقائية ، أو هي حياة ونزوع، ولها ضرب من الإدراك . انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص١٢٣ - ١٢٤.

(٢) الحديد : ٣ . (م.ع.)

ليست شيئًا جامداً ، بل هي تنسق ذاتها في الزمان وتتكون وتتكيف بتجاربها الخاصة . وقد وضح أيضًا أن تيارات العلّية تتدفق من الطبيعة في النفس ، ومن النفس في الطبيعة . فهل تقرر النفس إذن نشاطها ؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف يكون تقرير النفس لنشاطها بالنسبة إلى المصير المحتوم أو الجبر في الترتيب الزماني المكاني ؟ وهل العلّية الشخصية نوع خاص من العلّية ؟ أم أنها ليست سوى صورة مستترة من آلية الطبيعة ؟ ويدعى البعض أن هذين النوعين من الجبر لا يستبعد أحدهما الآخر ، وأن منهج البحث العلمي يمكن تطبيقه على فعل الإنسان . كما يطبق على غيره . فتدبر الإنسان صراع بين بواعث تدرك ، لا بوصفها ميولاً حاضرة أو موروثة في النفس للفعل أو ترك الفعل ، ولكن على أنها قوى متعددة خارجية تتصارع كالمتنازلين في رحاب العقل ، ولكن الاختيار الأخير يعتبر أمرًا قررته أشد القوات المتصارعة ، وليس نتيجة للدوافع المتصارعة كالمعلول المادي البحت .

على أن رأيي الذي أتشبث به هو أن الجدل بين دعاة الآلية ودعاة الحرية ينهض على تصوّر خاطئ للنشاط العقلي اضطر علم النفس الحديث إلى اصطناعه؛لأنه يقلّد العلوم الطبيعية تقليد التابع للمتبوع .وقد غفل عن تميّزه الخاص بوصفه علمًا له مجموعة خاصة من الحقائق يتناولها بالملاحظة .والرأي القائل بأن نشاط النفس عبارة عن سلسلة تصوّرات ومعان يمكن تحليلها في النهاية إلى وحدات من الإحساسات ليس إلا صورة أخرى من صور المادية الذرية التي يقوم عليها العلم الحديث، ومثل هذا الرأي يؤدي حتمًا إلى فرضية قوية تؤيد تفسير الشعور تفسيراً آليًا .على أننا نجد بعض العزاء في أن علم النفس الألماني الحديث المعروف باسم مدرسة الصيغ[1] .قد يوفق إلى تحقيق استقلال علم النفس بوصفه

---

(١) تذهب مدرسة الصيغ Geslalt Psychologie إلى ان تنظيم العالم الخارجي في مجال الإدراك وتصنيفه إلى موضوعات لا يرجعان إلى النشاط العقلي الذي يركب بين العناصر الحسية، بل إن هناك أنظمة أولية أو أبنية أولية أو صيغًا يدركها الحيوان والإنسان مباشرة دون سابق معرفة أو تمرين ، وهي تميل إلى التقليل من أهمية التذكر والتخيل والحكم العقلي في عملية الإدراك وإلى إبراز ما تسميه بالتنظيم النفسفيزيائي =

نظرية التطوّر التوالدي توفق في النهاية إلى تحقيق استقلال علم الأحياء .

ومدرسة الصيغ الحديثة هذه تقول: إن الدرس الدقيق للسلوك العقلي يكشف عن حقيقة «الاستبصار» زيادة على مجرد تتابع الإحساسات[1] . «والاستبصار» هو تقدير الذات الشاعرة بهويّتها[2] لما بين الأشياء من علاقات زمانية ومكانية وعليّة - وبعبارة أخرى ، اختيار الأسس - في كلّ مركب باعتبار الغاية أو القصد الذي تستهدفه النفس مؤقتًا .

إن هذا الشعور بالكدح الموجود في التجربة التي تتضمن الفعل القصدي، وما ألاقي من نجاح بتحقيق غاياتي هو الذي يقنعني بكفايتي من حيث أنا علة شخصية ، والصفة الضرورية للفعل القصدي هي تخيّل موقف مقبل يبدو أنه لا يحتمل أي تفسير يعتمد على أساس فسيولوجي .

والحق هو أن سلسلة العلّية التي نحاول أن نجد فيها محلاً للنفس هي في ذاتها بناء افتعلته النفس لأغراضها هي . فالنفس مطالبة بالعيش في بيئة مركبة . لا تستطيع أن تحتفظ بوجودها فيها دون أن تردّها إلى نظام يعطيها

= Psyco-physique زاعمة أن تنظيم قوانين العالم الخارجي هي نفسها التي تفسر تنظيم الحياة العقلية ، وأن في العالم الخارجي صيغًا وأشكالاً أولية تناسب صيغ العقل وأشكاله . انظر مجلة علم النفس - مجلد ١ عدد ٢ ص٢٤٣ .

(١) Insight تستعمل مدرسة الصيغ الاستبصار بالمعنى الآتي : الإدراك الفجائي لما ينطوى عليه الموقف من دلالة بدون الاعتماد على الخبرة السابقة ، ويظهر الاستبصار في أثناء التعلم عندما يهبط الخط البياني للتعلم دفعة واحدة ... ويقول أبو هلال العسكري في الفروق اللغوية ص٦٤ : الاستبصار هو أن يتضح له الأمر حتى كأنه يبصره . انظر مجلة علم النفس مجلد ١ ، عدد ٣ ، ص٣٨٢ .

(٢) ego = الذات،الفرد من حي هو شاعر بهوايته الثابتة المتصلة - وبصلته بالبيئة الخارجية - النفس ، ويستعمل بمعنى الأنا عندما يقابل بينه وبين الغير - وعند مدرسة التحليل النفسي هو الجانب الشعورى من الشخصية - مجلة علم النفس م١ ، عدد٢، ص٢٤٦ .

(أي النفس) نوعًا من الضمان فيما يتعلق بسلوك الأشياء الموجودة حولها . وعلى هذا فإن نظر النفس إلى بيئتها باعتبارها نظامًا من علة ومعلول هو وسيلة للنفس لا يمكن الاستغناء عنها ،ولكنه ليس تعبيرًا نهائيًا عن طبيعة الحقيقة .

والواقع هو أن النفس ، بتأويلها للطبيعة على هذا النحو ، تفهم بيئتها وتسيطر عليها ؛ فتحصل بهذا على حريتها وتزيدها قوة ونماء .

ومن ثم فإن الهداية والسيطرة المدبرة في نشاط النفس يبين في وضوح أن النفس علّية شخصية حرة ، وأنها تساهم في الحياة والحرية التي للذات الأولى التي - بسماحها بنشأة نفس متناهية قادرة على النهوض بالعمل من تلقاء ذاتها - قد حددت إرادتها الحرة ، وهذه الحرية التي للنفس في تصرفها الشعوري تتبع رأي القرآن القائل بنشاط النفس . وهناك آيات واضحة الدلالة في هذا المعني وضوحًا لا مراء فيه .

﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف : ٢٩)، **﴿ إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ﴾** (الإسراء : ٧) .

وفي الحق أن القرآن يُقرّ حقيقة كبيرة الأهمية من حقائق النفس الإنسانية تلك هي الارتفاع والانخفاض في قدرة الإنسان على اختيار أفعاله . وهو يحرص على بقاء القدرة على حرية الاختيار في الفعل بوصفها عاملاً ثابتًا لا يتناقص في حياة النفس ، تعيين مواقيت للصلاة في كل يوم - تلك الصلاة التى يرى القرآن أنها سكن للنفس[1] يحقق بها الإنسان خيط قياده وامتلاكه

(١) يشير إلى قوله تعالى : **﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾** (سورة التوبة ، ١٠٣) . (مهدي علام)

زمام نفسه بالتقريب بينها وبين المصدر الأول للوجود وللحرية ـ قد أريد بهذا التعيين تخليص النفس من آثار الآلية الموجودة في النوم والعمل . فالصلاة في الإسلام خلاص للنفس ينقذها من الآلية إلى الحرية .

على أنه لا سبيل إلى إنكار أن فكرة « التقدير » أو القدر منبثة في ثنايا القرآن وهذه مسألة جديرة بالاعتبار ،وبخاصة لأن شبنجار Spengler في كتابه « انحلال الغرب » "Decline of the West" يبدو أن يعتقد أن الإسلام يذهب إلى حد إنكار النفس إنكاراً تامًّا.

ولقد بينت لكم ـ فيما سبق ـ رأيي في « التقدير » كما نجده في القرآن ، وهناك كما يذكر شبنجار نفسه ، طريقتان تتولى بهما شئون الدنيا . إحداهما عقلية ، والأخرى نستطيع أن نسميها (حيوية) ؛ إذ لا نجد تعبيراً عنها خيراً من هذا ، والطريقة العقلية تقوم على فهم الكون باعتباره نظامًا جامداً من علة ومعلول . أما الطريقة الحيوية فهي القبول المطلق لضرورة الحياة ضرورة لا مفر منها ، بوصفها كلاًّ يخلق الزمان المتجدد بإظهاره لما في أعماقه من خصب وغنى .

والاعتقاد في القدر الذي تنطوي عليه هذه النزعة ليس إنكاراً للنفس كما يبدو أنه رأي شپنجلر ، بل هو حياة وقوة لا حدَّ لها ولا عائق لها تُقْدِر الإنسان على إقامة الصلاة آمنًا مطمئنًا ، والرصاص يتساقط من حوله .

ولكنك قد تقول : « أليس صحيحًا أن نوعًا مخزيًا من القول بالقدر قد شاع في العالم الإسلامي خلال قرون عدة ؟ وهذا صحيح ، وله من ورائه تاريخ يحتاج إلى أن يتناول على حدة . وحسبنا الآن أن نبين أن القول بالقضاء الذي يجعله نقاد العرب للإسلام في كلمة « القسمة » « قسمت » يرجع بعض سببه إلى التفكير الفلسفي وبعضه إلى مقتضيات السياسة ، وبعضه إلى ما لحق القوة الحيوية . التي كان الإسلام قد بعثها في أتباعه أول الأمر ، من ضعف تدريجي . فالفلسفة ببحثها عن معنى العلة من حيث هي مسندة إلى الذات الإلهية ، وباعتبارها الزمان أساس الصلة بين العلة والمعلول ، لم يكن لها مفر من الوصول إلى فكرة عن إله سام فوق الكون سابق في الوجود عليه ، يؤثر فيه من خارج ، وبهذا تصورت الذات الإلهية آخر حلقة في سلسلة العلّية ، ومن ثم فهي الخالق الحقيقي لكل ما يحدث في الكون .

ثم جاءت المادية العملية التي ظهرت عند أمراء دمشق من بني أمية النهازين للفرص ، واحتاجوا إلى سند يستندون إليه في سوء صنيعهم بكربلاء، وليحفظ لهم ثمار تمرد معاوية من أن يقضى عليه ما يمكن أن تقوم به الجماهير من ثورة عليه ، فقالت بقدر الله . يروى[1] أن معبداً قال للحسن البصري : إن بني أمية يسفكون دماء المسلمين ويقولون : إنما تجري أعمالهم على قدر الله تعالى ، فأجابه الحسن: إنهم أعداء الله وإنهم لمفترون . وهكذا

(١) « وأتى عطاء بن يسار ومعبد الجهني الحسن البصري وقالا : يا أبا سعيد ، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ، ويأخذون أموالهم ويقولون : إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى .

نشأ ـ على الرغم من معارضة علماء الدين في الإسلام معارضة صريحة ـ القول بالقدر على نحو مزر، وقامت نظرية الحكم المعروفة باسم الأمر الواقع لتدافع المحتكرين للمصالح .

وليس في هذا ما يثير العجب مطلقًا . ففي زماننا هذا قد قدم الفلاسفة نوعًا من التسويغ العقلي لاعتبار النظام الرأسمالي الحالي للمجتمع أكمل نظام . ومن الأمثلة على هذا رأي هجل[1] الذي يقول: إن الحقيقة لا نهائية العقل وما يستتبعه من القول بأن الواقع معقول عقلي بالضرورة . وكذلك رأي أوجست كونت[2] في المجتمع بوصفه نظامًا عيّنت فيه إلى الأبد وظيفة كل عضو من أعضائه . ويظهر أن نفس الشيء قد حدث في الإسلام . على أنه لما كان المسلمون قد التمسوا دائمًا في آيات القرآن ما يسوغون به نزعاتهم المتباينة ، ولو كان ذلك على حساب معانيه الواضحة فإن تفسير الأمور على أنها قضاء من الله كان له تأثير بالغ في الشعوب الإسلامية . وفي مقدوري أن أذكر في هذا المقام أمثلة عدة على سوء التفسير البيّن، ولكن الموضوع يحتاج إلى دراسة خاصّة . وقد آن الأوان لكي ننتقل إلى موضوع الخلود .

ما من عصر من العصور يطاول عصرنا هذا في مقدار ما كتبه عن موضوع الخلود ، ومازالت أقلام الكتاب تزيد في محصوله على الدوام ، بالرغم مما أحرزته المادية الحديثة من انتصارات . على أن الجدل الميتافيزيقي البحت لا يمكن أن يوفر لنا إيمانًا قاطعًا بالخلود الشخصي . وفي تاريخ الفكر الإسلامي

---

(١) هجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) فيلسوف الماني كان له تأثير عميق في الفلسفة والفقه والسياسة والأخلاق والدين والفن والتاريخ ، انظر تفصيل مذهبه في تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٢٥٩ ـ ٢٨١ . (المترجم) .

(٢) أوجست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) فيلسوف فرنسي من أصحاب المذهب الواقعي ، اشتهر بقانون الأحوال الثلاث وبمذهبه في تصنيف العلوم ، وهو واضع علم الاجتماع . انظر تفصيل مذهبه في تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٢٩٩ ـ ٣١١ . (المترجم)

تناول ابن رشد موضوع الخلود من ناحية ميتافيزيقية بحتة . وإني لأجرؤ على القول بأنه لم يصل إلى نتيجة ما . ولعله قد فرق بين الحسّ والعقل؛ لأن القرآن استعمل لفظي «النفس» و«الروح» ، وهذان اللفظان اللذان يوحيان في الظاهر أن هناك صراعًا بين مبدأين في الإنسان متضادين، قد ضللا الكثيرين من مفكري الإسلام. وإذا كانت أثنينية ابن رشد قامت على أساس من القرآن فإني زعيم بأنه قد أخطأ ؛ لأن كلمة «نفس» لم تستعمل في القرآن في أي معنى اصطلاحي من المعاني التي تخيلها علماء الكلام في الإسلام ، والعقل في رأي ابن رشد ليس صورة للجسد ، بل له نوع من الوجود مختلف يسمو على وجود الفرد . وهو بناء على ذلك واحد كلي أزلي[1] . ومن البديهي أن هذا معناه أنه لما كانت وحدة العقل الكلي أمرًا فوق طور الشخص ، فإن ظهوره لنا على صورة وحدات متكثرة في أشخاص عديدين ليس إلا وهمًا من الأوهام . وقد يكون معنى وحدة العقل الأزلية ـ كما رأى رينان ـ أبدية الإنسانية والحضارة ، فمن المؤكد أنها لا تعني الأبدية الشخصية . والواقع أن رأي ابن رشد يشبه رأي وليم جيمس القائل بوجود آلية صورية في الوعي تؤثر في وسيط من الجسم وقتًا ما، ثم تتخلى عنه لمجرد التسلية .

والجدل في موضوع الخلود الشخصي في الأزمنة الحديثة ، أخلاقي في جملته، ولكن الحجج الأخلاقية مثل الحجج التي أوردها كنط ، وما أدخلته عليها المراجعات الحديثة لمذهبه ، تتوقف على نوع من الإيمان في تحقق مقتضيات العدالة، أو بما للإنسان من عمل فريد لا يمكن الاستغناء عنه بغيره، بوصفه باحثًا فرديًّا عن مثل عليا غير متناهية .

---

(١) يقول ابن رشد : إن العقل الهيولاني ليس مجرد استعداد أو قوة في النفس الإنسانية، ولا هو مساومة للتخيل المتردد بين الحس والعقل ، بل هو شيء فوق طور النفس ، وفوق طور الشخص . والعقل الهيولاني أزلي لا يعتريه الفناء . انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام ، تأليف دي بور ، ترجمة أبو ريدة ص٢٦٢ .

فكنط يرى أن الخلود أمر يعجز العقل النظري عن البرهنة عليه ، وهو من مسلّمات العقل العملي ، ومبدأ من مبادئ الوعي الخلقي ، فالإنسان ينشد الخير الأعلى ويسعى إليه ، ذلك الخير الأعلى يشمل كلاً من الفضيلة والسعادة ، ولكن الفضيلة والسعادة والواجب والميل هي في رأي « كنط » أفكار خليطة غير متجانسة، لا يمكن تحقيق وحدتها في حياة الفرد القصيرة في هذا العالم المحسوس ، وعلى هذا فنحن مسوقون إلى التسليم بحياة أبدية يترقى فيها الشخص إلى استكمال الجمع بين الفضيلة والسعادة ، وهما فكرتان متمازجتان ، وإلى التسليم أيضًا بوجود الله الذي يحقق آخر الأمر هذا التلاقي والاتحاد . غير أنه ليس من الواضح أن يقتضي استكمال تلاقي الفضيلة والسعادة زمانًا غير متناه ، ولا كيف يحقق الله اتحاد هاتين الفكرتين المتمازجتين[1] . ولقد ساق قصور هذا التدليل الميتافيزيقي الكثير من المفكرين إلى الاقتصار على إدحاض ما أثارته المادية الحديثة من اعتراضات بقولهم : إن الوعي ليس إلا وظيفة من وظائف المخ تنقطع بانقطاع عمل المخ . ويرى وليم جيمس أن الاعتراض على الخلود يكون صحيحًا فقط إذا اعتبرنا وظيفة المخ منتجة للحالات العقلية . ولكن مجرد كون تغيرات عقلية معينة تكون مقترنة بتغيرات جسمية معينة لا يثبت أن التغيرات العقلية العلّية تنشأ عن التغيرات الجسمية . فليس المخ منتجًا لها بالضرورة ، بل قد يكون مجيزاً لها وقد يكون موصلاً إليها ، كالشأن في وظيفة الزناد في القوس ، أو وظيفة العدسة في انعكاس الصور .

وهذا الرأي الذي يفترض حياتنا الباطنة نتيجة لعملية نوع من آلية مسلَّم بوجودها في الشعور تختار لتأثيرها بطريقة ما وسيطًا ماديًّا لفترة وجيزة من التسلية لا يعطينا أي ضمان لاستمرار محتويات تجربتنا الحقيقية . ولقد

(١) انظر تفصيلاً لمذهب « كنط » في تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص١٩٥ .

بينت في هذه المحاضرات الطريقة المثلى للرد على المادية . فالعلم لابد من أن يتخير بعض وجوه معينة من الحقيقة ليجعلها موضوعًا لدرسه مستبعدًا ما عداها من الوجوه . ومن التحكم البحت أن يدعي العلم أن ما تخيّره من وجوه الحقيقة هي الوجوه الوحيدة التي ينبغي درسها . فالإنسان له بلا شك ناحية تتعلق بالمكان ، ولكنها ليست كل ما له من النواحي ، إذ له نواح أخرى مثل تقدير القيم ، ووحدة التجربة القصدية، والبحث عن الحقيقة ، وهذه أمور يجب أن يستبعدها العلم من دراسته، وفهمها يقتضي مقولات غير مقولات العلم .

على أن تاريخ الفكر الحديث يشتمل على رأي إيجابي في الخلود ، وذلك في المذهب الذي دعا إليه نيتشى[1] وسماه «العود الأبدي» وهو مذهب خليق بشيء من الدرس ، ليس فقط لأن صاحبه قد تشبث به في حماسة النبي الملهم ، ولكن كذلك لأنه يكشف عن اتجاه حقيقي في العقل الحديث ، وفكرة العود الأبدي طرأت على أذهان كثيرين حوالي الزمن الذي طرأت فيه على نيتشى كأنها وحي شاعر ، وجرثومتها موجودة أيضًا في فلسفة هربرت سبنسر ، والحق أن الذي حبب الفكرة إلى هذا النبي العصري هو قوتها أكثر مما حببها إليه وضوحها المنطقي . وهذا في نفسه شاهد على أن الآراء الإيجابية في الأمور النهائية تصدر عن الإلهام أكثر مما تصدر عن التفكير الفلسفي . على أن نيتشى أخرج مذهبه في صورة نظرية عقلية، وأظن أن لنا أن ندرسها في هذه الصورة .

تصدر نظرية نيتشى[2] عن افتراض أن كمية النشاط في الكون ثابتة

---

(١) فريدريخ نيتشى (١٨٤٤ - ١٩٠٠) أديب مطبوع حشر في زمرة الفلاسفة ؛ لأنه فكر وكتب في الإنسان ومصيره والأخلاق وقيمتها ، وأخذ أركان مذهبه عن شبنهور وفاجنر . ونظرية العود الأبدي معروفة في الثقافة اليونانية (انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ، ص٣٨٥ - ٣٩١) .

(٢) يقول نيتشى : إن مجموع القوى الموجودة في الكون ثابت محدد لا يزيد ولا ينقص ، وما دام متناهيًا فإن مجموع الأحوال والتراكيب والتغييرات والتطورات التي تحدث في هذه القوى ، ولو أنه هائل ولا يمكن تقديره عمليًا ، فإنه لابد وأن يكون متناهيًا ومحددًا - ولما كان الزمان لا نهائيًا غير محدد فلابد من أن تأتي لحظة=

محددة ، وأنها نتيجة لذلك متناهية . والمكان ليس إلا صورة ذاتية ، ولا معنى للقول بأن العالم في مكان بمعنى أنه قائم في فراغ شاغر مطلق . على أن نيتشى يخالف كنط وشوبنهور في نظرته إلى الزمان ، فالزمان ليس صورة ذاتية ، هو حركة حقيقية لا نهائية لا يمكن تصورها إلا في شكل « دورات » . فمن الواضح إذن أن النشاط لا يمكن أن يتبدد في مكان خال لا نهائي ، ومراكز هذا النشاط محدود العدد ، كما أن حساب تركيبها وتأليفها معًا تمكن معرفته بدقة . وهذا النشاط الدائم الحركة ليس له بدء ، ولا نهاية ، وليس فيه توازن ولا تغيير أول ولا تغيير أخير . ولما كان الزمان لا نهائيًّا فإن جميع التركيبات الممكنة بين مراكز النشاط قد استنفدت بالعقل ولا جديد بين أحداث الكون ، بل كل ما يحدث الآن قد حدث من قبل مرات لا نهاية لعددها ، وسيحدث في المستقبل مرات لا نهاية لعددها . وبناء على رأي نيتشى يجب أن يكون نظام الحوادث في الكون ثابتًا غير قابل للتغيّر ؛ لأنه لما كان قد انقضى زمان غير متناه فإن مراكز النشاط لابد وأن تكون قد كوّنت خلاله أحوالاً خاصة معينة من السلوك . ولفظ « العود » نفسه يتضمن معنى هذا التحديد الثابت . وفضلاً عن هذا لابد أن نستنتج أن ما حدث مرة من تركيب بين مراكز النشاط يجب أن يعود دائماً ، وإلا فلا ضمان حتى لعودة الإنسان الأعلى (السوبرمان) . « كل شيء عاد : الشِّعْرَي والعنكبوت ، وأفكارك في هذه اللحظة ، وهذه الفكرة الأخيرة التي تجول في خاطرك عن أن كل شيء سوف يعود . أيها الإنسان ! إن حياتك كالساعة الرملية[1] ستعود

=من لحظاته ، مهما كان من طول المدة السابقة عليها ، والتي مرت فيها الأحداث الكونية الممكنة كلها ـ فيها يعود كل تركيب سبق وجوده من قبل .

انظر نيتشى ، لعبد الرحمن بدوي ، ص٢٥١ ـ ٢٥٢ (المترجم)

(١) جهاز تقاس به فترات زمنية معينة ، يتكون من بصيلتين زجاجيتين متصلتين عند طرفيهما المدببين بأنبوبة ضيقة يمر فيها ببطء رمل من البصيلة العليا إلى البصيلة السفلى في مدة معينة . وعند فراغ العليا مما=

من جديد وستفرغ من جديد دائمًا أبداً ،وهذه الدورة التي أنت فيها حبة . وستتلألأ من جديد إلى الأبد » .

هذا هو مذهب نيتشى في العود الأبدي ، فما هو إلا نوع من الآلية أكثر جموداً ، لا يقوم على حقيقة قام الدليل عليها ، وإنما يقوم على فرض صالح من فروض العلم لا غير . هذا إلى أن نيتشى لم يتناول البحث في الزمان بحثًا جديًّا، فهو ينظر إليه نظرة موضوعية ويعدّه مجرد سلسلة غير متناهية من أحداث تعود مرة بعد أخرى . واعتبار الزمان حركة دائرة مستمرة يجعل الخلود أمرًا لا يحتمل مطلقًا ، ولقد أحس نيتشى نفسه بهذا فوصف مذهبه لا على أنه رأيٌ في الخلود ، ولكن على أنه نظرٌ إلى الحياة يجعل الخلود محتملاً . وما الذي يجعل الخلود محتملاً في رأي نيتشى ؟ هو توقعنا أن عود تركيب مراكز النشاط ، ذلك العود الذي يكوّن عاملاً ضروريًّا لميلاد ذلك التركيب المثالي الذي يسميه «الإنسان الأعلى» (السوبرمان) . ولكن الإنسان الأعلى وجد من قبل مرات لا عداد لها ، وميلاده أمر لابد منه .

ولكن هل يمكن أن هذه الصورة التي يحتمل وقعها تعطيني أي أمل ؟ إننا لا نستطيع أن نتطلع إلا إلى ما هو جديد تمامًا ، ولكن الجديد تمامًا لا وجود له في رأي نيتشى ، مما لا يعدو أن يكون نوعًا من الجبر أسوأ من الجبر الذي تنطوي عليه كلمة «قسمت» (قسمة) . ومذهب كهذا ، فضلاً عن عجزه عن إعداد التركيب الإنساني لكفاح الحياة ، يتجه إلى القضاء على ميله إلى العمل ، ويؤدي إلى تراخي ما في الروح من تحفز .

ولننتقل الآن إلى تعاليم القرآن . إن رأي القرآن في مصير الإنسان بعضه أخلاقي ، وبعضه بيولوجي . أقول : بعضه بيولوجي؛ لأن القرآن في هذا

=فيها من الرمل يعكس وضع الجهاز ، فتصبح البصيلة التي فيها الرمل هي العليا والفارغة هي السفلى ، وهكذا . وهو يستعمل عادة لتوقيت سلق البيض ونحو ذلك . (مهدي علام) .

الصدد يصرح ببعض أحكام ذات طابع بيولوجي لا نستطيع فهمه إلا إذا تعمقنا في فهم طبيعة الحياة ، فهو يتحدث مثلاً عن « البرزخ » ، والبرزخ حالة قد تكون ضرباً من التوقف بين الموت والنشور . وقد فهم النشور أيضاً على وجوه مختلفة، والقرآن لا ينزع منزع المسيحية في إثبات النشور بالاستشهاد على إمكانه بالبعث الفعلي لشخص تاريخي ، بل يبدو أنه يتناول أمر النشور ويحتج له على أنه ظاهرة كونية من ظواهر الحياة تصدق في بعض صورها على الطير والحيوان (سورة ٦ : آية ٣٨)[١] .

وقبل أن نفصّل القول في رأي القرآن في خلود الروح ينبغي أن نلاحظ أموراً ثلاثة واضحة كل الوضوح في القرآن ، لا يختلف أحد في أمرها ، أو لا ينبغي أن تكون محل خلاف ، وهذه الأمور هي :

(أولاً) : أن الروح لها بداية في الزمان ، وأنها ليس لها وجود سابق على ظهورها في الترتيب المكاني الزماني ، وهذا صريح في الآية التي ذكرتها قبل الآن بقليل .

(ثانياً) : أن القرآن يرى أن الرجوع إلى هذه الأرض غير ممكن ، وهذا واضح في الآيات الآتية : ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ﴿٩٩﴾ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (المؤمنون : ٩٩ـ ١٠٠) ، ﴿وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ ﴿١٨﴾ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ (الانشقاق : ١٨ـ١٩) ، ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴿٥٩﴾ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَىٰ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الواقعة : ٥٨ ـ ٦١) .

---

(١) ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام : ٣٨) .

(ثالثــًا) : أن النهــاية أي انقـضــاء الأجـل ليس بلاءً : ﴿ إن كُلُّ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾ لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴿٩٤﴾ وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ (مريم :: ٩٣-٩٥) ، وهذا أمر بالغ الأهمية ينبغي أن يفهم على وجهه الصحيح حتى نضمن فهم رأي الإسلام في الخلاص فهمًا واضحًا ، فالإنسان - أو الذات المتناهية - بشخصيته المفردة التي لا يمكن أن يستعاض عنها بغيرها سيقت بين يدي الذات غير المتناهية ليرى عواقب ما أسلف من عمل وليحكم بنفسه على إمكانيات مصيره : ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴾ (الإسراء : ١٣-١٤) .

أيًّا كان المصير النهائي للإنسان فإنه لا يعني فقدان فرديته ، والقرآن لا يعد التحرر التام من المتناهي أعلى مراتب السعادة الإنسانية ، بل « جزاؤه الأوفى » هو في تدرجه في السيطرة على نفسه ، وفي تفرّده وقوة نشاطه بوصفه روحًا . حتى إن منظر « الفناء الكلي »[1] الذي يسبق يوم الحساب مباشرة لا يمكن أن يؤثر في كمال اطمئنان الروح التي اكتملت نموًّا : ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ إِلاَّ مَن شَاءَ اللَّهُ ﴾ (الزمر : ٦٨).

ومن يكون أولئك الذين ينطبق عليهم هذا الاستثناء ، إلا الذين بلغت أرواحهم منتهى القوة ، وتصل الروح إلى أسمى مرتبة في هذا النمو عندما تكون قادرة على تملك النفس تملكًا تامًّا حتى في مقام الاتصال بالذات المحيطة بكل شيء، فتكون الروح كما جاء في القرآن في وصفه لرؤية النبي للذات

(١) يشير إلي يوم فناء الدنيا الذي يتحدث عنه القرآن في عدة آيات ، كقوله : ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ﴾ (الأنعام : ٧٣) ، ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾ (إبراهيم : ٤٨) (مهدي علام) .

الأولى : ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾ (النجم : ١٧) . وهذا هو المثل الأعلى للإنسانية الكاملة في الإسلام .

ولسنا نجد في الأدب تعبيراً عن هذا المعنى من بيت من الشعر الفارسي يصف رؤية النبي للنور الإلهي فيقول :

« صعق موسى لما تجلّى له قبس من نور الحق » .

« وأنت ترى جوهر الحق نفسه في تبسم »

وواضح أن التصوف القائم على مذهب وحدة الوجود لا يمكن أن يزكي مثل هذا الرأي ، بل يثير مشكلات ذات صبغة فلسفية : كيف يمكن للذات المتناهية والذات غير المتناهية أن يستبعد كل منهما الآخر ؟ وهل تقدر الذات المتناهية بوصفها هذا على الاحتفاظ بتناهيها إلى جانب الذات غير المتناهية ؟ وهذا الإشكال يقوم على سوء فهم الحقيقة غير المتناهي . فاللاتناهي الحق ليس معناه الامتداد إلى غير نهاية الذي لا يمكن تصوره من غير أن يحيط بكل امتداد متناهٍ ممكن ، بل حقيقة اللاتناهي تكون في القوة لا في الامتداد . واللحظة التي نثبت فيها البصر على القوة نرى عندها أن الذات المتناهية يجب أن تكون متمايزة عن الذات غير المتناهية وإن لم تكن منعزلة عنها . فإذا نظر إليّ باعتبار الامتداد كنتُ مستغرقًا في النظام المكاني الزماني الذي أنتسب إليه . أما إذا نُظر إليّ باعتبار « القوة » فإني أنظر إلى النظام المكاني الزماني نفسه بوصفه « غيْرًا » مواجهًا لي ، أجنبيًّا عني بالكلية ، فأنا متمايز عن ذلك الذي أعتمد عليه في حياتي وقوامي وإن كنت وثيق الصلة به .

فإذا فهمنا هذه النقط الثلاث فهمًا واضحًا سهل علينا أن نتصور ما بقي من مذهب الخلود . فالإنسان في نظر القرآن متاح له أن ينتسب إلى معنى الكون وأن يصير خالداً .

﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ۝ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ ۝ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنثَىٰ ۝ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾ (القيامة ٣٦ - ٤٠) .

إن كائنًا اقتضى تطوره ملايين السنين ليس من المحتمل إطلاقًا أن يلقى به كما لو كان من سقط المتاع . وليس إلا من حيث هو نفس تتزكي باستمرار ، إذ يمكن أن ينتسب إلى معنى الكون ، ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ (الشمس : ٧ - ١٠).

وكيف تكون تزكية النفس وتخليصها من الفساد ؟ إنما يكون ذلك بالعمل : ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ (الملك : ١ - ٢).

فالحياة تهيئ مجالاً لعمل النفس ، والموت هو أول ابتلاء لنشاطها المركب،وليست هناك أعمال تورث اللذة ، وأعمال تورث الألم ، بل هناك أعمال تكتب للنفس البقاء أو تكتب لها الفناء . فالعمل هو الذي يعدّ النفس للفناء أو يكفيها لحياة مستقلة . ومبدأ العمل الذي يكتب للنفس البقاء هو احترامي للنفس فيَّ وفي غيري من الناس .

وعلى هذا فالخلود لا نناله بصفته حقًّا لنا وإنما نبلغه بما نبذل من جهد شخصي، والإنسان مرشح له لا غير . وأكبر ما وقعت فيه المادية من خطأ يبعث على الأسف هو القول بأن الشعور المتناهي يستنقد موضوعه . والفلسفة والعلم ليسا إلا طريقة واحدة من طرق البحث في هذا الموضوع، ولكن هناك طرائق أخرى متاحة لنا . وإذا كان العمل الحاضر قد أمد الروح من

القوة بما يكفل لها مواجهة الصدمة التي يحدثها فناء البدن فإن الموت يكون مجازاً لا غير إلى البرزخ الذي جاء وصفه في القرآن . وتصرح كتب الصوفية بأن البرزخ حالة من الشعور تتميز بتغيّر في موقف النفس إزاء الزمان والمكان ، وهو أمر غير مستبعد ، ولقد كان هلمهولتز "Helmholtz" أول من كشف عن أن التهيج العصبي يستغرق وقتًا إلى أن يصل إلى الشعور . وإذا كان الأمر كذلك فإن تركيبنا الفسيولوجي الراهن هو أساس لنظرتنا إلى الزمان . فإذا عاشت النفس بعد انحلال هذا التركيب كان تغيّر موقفنا من الزمان والمكان أمرًا جدَّ طبيعي . ومثل هذا التغيّر ليس مجهولاً لنا بالكلية . فالتكشف العظيم للانطباعات التي تطرأ في أحلامنا ، وتألق الذاكرة الذي يأتي ساعة الموت أحيانًا يكشفان عن قدرة النفس على مستويات من الزمان متباينة . وعلى هذا يظهر أن حالة البرزخ ليست مجرد حالة من التوقع السلبي ، بل هي حالة تلمح فيها النفس أوجهًا من الحقيقة جديدة وتتهيأ للتكيف مع هذه الأوجه ، ولابد أن تكون حالة تحرر روحاني عظيم ، وبخاصة عند النفس الكاملة الرشيدة التي تكون بالطبع قد اكتسبت أنماطًا ثابتة من العمليات على أساس من نظام مكان زماني معين . وقد يكون معنى البرزخ انحلال النفوس التي جانبها التوفيق . على أنه لا مفر للنفس من أن تكافح كفاحًا موصولاً حتى توفّق إلى التماسك وإلى الفوز بالبعث . فالبعث إذن ليس حادثًا يأتينا من خارج ، بل هو كمال لحركة الحياة في داخل النفس ، وسواء أكان البعث للفرد أم للكون فإنه لا يعدو أن يكون نوعًا من « جَرْد البضائع » أو الإحصاء لما أسلفت للنفس من عمل وما بقى أمامها من إمكانيات ، والقرآن يناقش ظاهرة بعث النفس على قياس النشأة الأولى : ﴿وَيَقُولُ الإِنسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا (٦٦) أَوَلا يَذْكُرُ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ (مريم : ٦٦

ـ ٦٧) ، ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ (٦٠) عَلَىٰ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ (٦١) وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الواقعة : ٦٠ ـ ٦٢) .

فكيف كانت هذه النشأة الأولى ؟

إن ما انطوت عليه الفقرات الأخيرة من الآيات التي ذكرناها ، من مناقشة منبهة للذهن ، قد فتحت في الواقع أفقًا جديدة لفلاسفة الإسلام . وكان الجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٥هـ) أول من أشار إلى التغيرات التي تطرأ على حياة الحيوان نتيجة لانتقاله من مكان إلى آخر وتأثير البيئة فيه بصفة عامة ، ثم أفاضت الجماعة المعروفة باسم إخوان الصفاء في بسط آراء الجاحظ ، ولكن ابن مسكويه (المتوفى سنة ٤٢١هـ) كان أول مفكر في الإسلام جاء بنظرية عن أصل الإنسان واضحة ، وفي كثير من نواحيها جديدة كل الجدّة . وكان من الطبيعي المتفق مع روح القرآن أن يعتبر رومي أن الخلود موضوع من موضوعات التطور البيولوجي لا أمرًا يقرره الجدل الفلسفي البحت ، كما ظن بعض فلاسفة الإسلام . على أن نظرية التطور أورثت العالم الحديث اليأس والحيرة بدلاً من التحمس للحياة في أمل ورجاء ، والسبب في هذا هو الفرض الحديث الذي لا مبرر له ، من أن تركيب الإنسان الحاضر ـ سواء أكان عقليًّا أم فسيولوجيًّا ـ هو خاتمة المطاف للتطور البيولوجي ، وأن الموت ، من حيث هو حدث بيولوجي ، ليس فيه أي معنى من معاني البناء . وعالمنا اليوم يفتقر إلى رومي آخر يبعث فيه قبسًا من الأمل والرجاء ، ويشعل فيه نار التحمس للحياة . وله في هذا شعر منقطع النظير يقول فيه :

« ظهر الإنسان أول الأمر في مرتبة الجماد

ثم انتقل منها إلى مرتبة النبات

وعاش سنوات وسنوات نباتًا من النباتات

لا يذكر شيئًا من حالته الجمادية الأولى التي تختلف عن حالة النبات اختلافاً كبيراً

فلما انتقل عن النباتية إلى الحيوانية

كان لا يذكر شيئًا عن حالته النباتية

سوى الميل الذي أحسّ به إلى عالم النبات

وبخاصة عندما يأتي الربيع وتتفتح الأزهار الجميلة

كميل الأطفال إلى أمهاتهم

لا يعرفون السبب في ميلهم إلى صدورهن

ثم أخرجه الخالق ـ كما تعلمون ـ من حالته الحيوانية

إلى الحالة الإنسانية

فانتقل الإنسان بهذا من مرتبة طبيعية

إلى مرتبة أخرى

حتى أصبح حكيمًا عالمًا قويًا كما هو الآن

ولكنه لا يذكر شيئًا عن نفوسه الأولى

ولسوف تتميز نفسه الحاضرة مرة أخرى »

على أن الأمر الذي أثار كثيراً من الخلاف بين فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام هو ما إذا كان بعث الإنسان يتضمن بعث البدن على حالته السابقة ، وأكثر علماء الكلام ـ وفيهم شاه وليّ الله ـ آخر عظماء علماء الدين في الإسلام

- يذهبون إلى أن البعث يتضمن على الأقل نوعًا من حالة جسمية تلائم البيئة الجديدة للنفس . ويلوح لي أن هذا الرأي يرجع أصلاً إلى أن النفس باعتبارها فردًا لا يمكن إن تتصورها من غير نسبة مكانية أو فراش تجريبي . والآية الآتية تلقي على هذا الموضوع شيئًا من الضوء : ﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ ﴿٣﴾ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾ (ق : ٣-٤) .

فهذه الآية على ما أرى تشير في وضوح إلى أن طبيعة الكون هي بحيث إن السبيل مفتوح أمامها لتحتفظ في صورة أخرى بنوع الشخصية الفردية اللازمة للتفسير النهائي لعمل الإنسان حتى بعد أن يتحلل ما يبدو لنا أنه معيّن لشخصيته في بيئته الحاضرة . ولسنا نعرف كيف تكون هذه الصورة الأخرى ، كما أننا لا نستفيد أي علم جديد بطبيعته « النشأة الأخرى » إذا ربطناها بنوع الجسم مهما كان خفيًّا . والتشبيهات الواردة في القرآن تقتصر على الإشارة إليها كأمر واقع دون أن يكون المراد منها إظهار طبيعتها وجلاء حقيقتها . ونحن إذا تناولنا الأمر من الناحية الفلسفية لا نقدر على أن نقول أكثر من أن ماضي تاريخ الإنسان يجعل من المستبعد أن تنتهي سيرته بفناء بدنه .

على أن القرآن يرى أن البعث يكسب الإنسان حدة في البصر [١] ، يرى بها مصيره الذي كسبه لنفسه معلقًا بعنقه[٢] ، أما الجنة والنار فهما حالتان لا مكانان . ووصفهما في القرآن تصوير حسّي لأمر نفسانيّ . أي لصفة أو حال . فالنار في تعبير القرآن هي : ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ ﴿٦﴾ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الأَفْئِدَةِ﴾[٣]

---

(١) ﴿لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ . (ق : ٢٢) .

(٢) ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ (الإسراء : ١٣) . .

(٣) سورة الهمزة : ٦-٧ .

هي إدراك أليم لإخفاق الإنسان بوصفه إنسانًا . أما الجنة فهي سعادة الفوز على قوى الانحلال .

وليس في الإسلام لعنة أبدية . ولفظ الأبدية الذي جاء في بعض الآيات وصفًا للنار يفسّره القرآن نفسه بأنه حقبة من الزمان ، [1] ، والزمان لا يمكن أن يكون مقطوع النسبة إلى تطور الشخصية انقطاعًا تامًّا ، فالخُلُق ينزع إلى الاستدامة ، وتكييفه من جديد يقتضي زمانًا ، وعلى هذا فالنار كما يصوّرها القرآن ليست هاوية من عذاب مقيم يسلّطه إله منتقم ، بل هي تجربة للتقويم قد تجعل النفس القاسية المتحجرة تحسّ مرة أخرى بنفحات حية من رضوان ا(. وليست الجنة كذلك أجازة أو عطلة ، فالحياة واحدة ومتصلة ، والإنسان يسير دائمًا قدمًا فيتلقى على الدوام نورًا جديدًا من الحق غير المتناهي الذي هو ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[2]، ومن يتلقى نور الهداية الربانية ليس متلقيًا سلبيًّا فحسب ؛ لأن كل فعل لنفس حرة يخلق موقفًا جديدًا ، وبذلك يتيح فرصًا جديدة تتجلى فيها قدرته على الإيجاد .

(١) ﴿لابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ (النبأ : ٢٣) . .

(٢) ﴿يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن : ٢٩) . (م . ع .)

- ٤ -

روح الثقافة الإسلامية

« صعد محمد النبيّ العربي إلى السماوات العُلَى ثم رجع إلى الأرض . قسمًا بربي ! لو أنّي بلغت هذا المقام لما عدت أبدًا » .

هذه كلمات لوليّ مسلم عظيم ، هو عبد القدُّوس الجنجوهي . ولعّله من العسير أن نجد في الأدب الصوفي كله ما يفصح في عبارة واحدة منه عن مثل هذا الإدراك العميق للفرق السيكولوجي بين الوعي النبويّ والوعي الصوفي . فالصوفي لا يريد العود من « مقام الشهود » ، وحتى حين يرجع منه - ولابد له أن يفعل - فإن رجعته لا تعني الشيء الكثير بالنسبة للبشر بصفة عامة . أما رجعة النبي فهي رجعة مبدعة؛ إذ يعود ليشق طريقه في موكب الزمان ابتغاء التحكم في ضبط قوى التاريخ وتوجيهها على نحو ينشئ به عالمًا من المثل العليا جديداً . « فمقام الشهود » عند الصوفي غاية تقصد لذاتها ، لكنه عند النبي يقظة لما في أعماقه من قوى سيكولوجية تهزّ الكون هزًّا ، وقد قُدر لها أن تغير نظام العالم الإنساني تغييرًا تامًّا . ورغبة النبي في أن يرى رياضته الدينية قد تحولت إلى قوى عالمية حية رغبة تعلو على كل شيء . ولهذا كانت رجعته ضرباً من الامتحان العملي لقيمة رياضته الدينية ، فإرادة النبي، في عملها الإنشائي ، تقدر قيمتها هي كما تقدر عالم الحقائق المحسوسة التى تحاول أن تحقق وجودها فيه . وعندما يتغلغل النبي فيما يواجهه من أمور مستعصية وينفذ إلى أعماقها ، وتتجلى له حينئذ نفسه فيعرفها ، ويزيح القناع عنها فتراها أعين التاريخ ؛ ولهذا كان من بيْن ما يُحكم به على قيمة دعوة النبي ورسالته ، البحث في نوع الرجولة التى ابتدعها

والفحص عن العالم الثقافي الذي انبعث عن روح دعوته . وسأقصر بحثي في هذه المحاضرة على الأمر الأخير وحده . ولست أريد أن أضع أمام أنظاركم وصفًا لما حصله الإسلام في ميدان المعرفة ، بل الأحرى أنني أريد أن أركز انتباهكم في بعض الآراء الأساسية في ثقافة الإسلام ؛ لنرى ما في ثناياها من حركة فكرية ، ولنلمح بصيصاً من الروح التى عبّرت عنها هذه الأفكار .

على أنه قبل أن أتناول هذا البحث ينبغي أن نفهم أولاً القيمة الثقافية لإحدى الأفكار الإسلامية العظيمة ،وأعني بها فكرة ختام النبوة [1].

قد يقال فى تعريف النبوة : إنها ضرب من الوعي الصوفي ينزع ما حصله النبي في مقام الشهود إلى مجاوزة حدوده ، وتلمّس كل سانحة لتوجيه قوى الحياة الجمعية توجيهًا جديداً ، وتشكيلها في صورة مستحدثة . فالمركز المتناهي من شخصية النبي يغوص أغواراً لا نهائية ؛ ليطفو ثانية مفعمًا بقوة جديدة تقضي على القديم وتكشف عن توجيهات للحياة جديدة . وهذا الاتصال بأصل وجوده ليس خاصًّا بالإنسان بأي حال من الأحوال .

وفي الحق أن الطريقة التى استعمل بها القرآن لفظ « الوحي » تبيّن أنه يعتبر الوحي صفة عامة من صفات الوجود ، وإن كانت حقيقته وطبيعته تختلفان باختلاف مراحل التدّرج والتطور في الوجود . فالنبات الذي يزكو طليقًا في الفضاء، والحيوان الذي ينشئ له تطوره عضواً جديداً ليمكّنه من التكّيف مع بيئة جديدة ، والإنسان المستلهم للنور من أعماق الوجود ، كل أولئك أحوال من الوحي تختلف في طبيعتها وفقًا لحاجات مستقبل الوحي ، أو لحاجات نوعه الذي ينتمي إليه ، وفي طفولة البشرية تتطور القوة الروحانية إلى ما أسميه الوعي النبوي،وهو وسيلة للاقتصاد في التفكير الفردي

(١) ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِن رِجَالِكُمْ وَلَكِن رَسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾ (سورة الاحزاب : ٤٠) (المترجم).

والاختيار الشخصي؛ وذلك بتزويد الناس بأحكام واختيارات وأساليب للعمل أُعدت من قبل . ولكن الوجود أخذ بمولد العقل ، وظهور ملكة النقد والتمحيص ، تكبت الحياة ، رعاية لمصلحتها؛ التكوين والنمو لأحوال المعرفة التى لا تعتمد على العقل ، والتى فاضت القوى الروحانية خلالها فى مرحلة مبكرة من مراحل تطوّر الإنسانية . والإنسان محكوم أساسيًّا بالعاطفة والغريزة . أما العقل الاستدلالي ، وهو وحده الذي يجعل الإنسان سيّداً لبيئته، فأمر كسبي ، فإذا حصّلناه مرة وجب أن نثبّت دعائمه ونشدّ من أزره، وذلك بكبْت أساليب المعرفة التى لا تعتمد عليه ، وليس من شك في أن العالم القديم قد أخرج للناس بضعة مذاهب فلسفية عظيمة عندما كان الإنسان على الفطرة الأولى نسبيًّا يكاد يحكمه الإيحاء . ولكن يجب ألا ننسى أن قيام هذه المذاهب في العالم القديم كان من عمل التفكير المجرّد ،وهو لا يعدو أن يكون تنسيقًا لمعتقدات دينية غامضة ولتقاليد اصطلح عليها الناس ، دون أن يجعل لهم سلطانًا على أوضاع الوجود المحسوس .

فإذا نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية وجدنا أن نبيّ الإسلام يبدو أنه يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث . فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته، وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التى انطوت عليها . فللحياة في نظره مصادر أخرى للمعرفة تلائم اتجاهها الجديد . ومولد الإسلام ، كما أرجو أن أتمكن من إثباته لكم بعد قليل إثباتًا تطمئنون إليه ، هو مولد العقل الاستدلالي .

إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوّة نفسها . وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقود يُقاد منه ، وأن الإنسان ، لكى يحصّل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على رسائله هو .

إن إبطال الإسلام للرهبنة ووراثة الملك ، ومناشدة القرآن للعقل وللتجربة على الدوام ، وإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية ، كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة .

على أن هذه الفكرة ليس معناها أن الرياضة الصوفية وهي لا تختلف من حيث الكيف عن النبوة قد انقطع وجودها الآن بوصفها حقيقة من حقائق الحياة .

والحق أن القرآن يعد الأنفس والآفاق مصادر للمعرفة[1] . فالذات الإلهية ترينا آياتها في أنفسنا وفي العالم الخارجي على سواء . ولهذا وجب على الإنسان أن يحكم على كفاية كل ناحية من نواحي التجربة في إفادة العلم . وعلى هذا ففكرة انتهاء النبوة ينبغي ألا يفهم منها أنها تفترض أن مصير الحياة في النهاية هو إحلال العقل محل الشعور إحلالاً كاملاً . فمثل هذا ليس ممكناً ولا مرغوباً إنما قيمة هذه الفكرة من الناحية العقلية هي في اتجاهها إلى خلق نزعة حرّة في تمحيص الرياضة الصوفية؛ إذ تجعل الإنسان يعتقد أن كل سلطان شخصي يزعم أن له أصلاً خارقًا للطبيعة قد فات أوانه في تاريخ البشر . ومثل هذا الاعتقاد قوة سيكولوجية تحول دون نمو مثل هذا السلطان . وعمل هذه الفكرة هو أنها تفتح سبيلاً جديدة للمعرفة في ميدان الرياضة الروحية عند الإنسان . والقول بأن الآيات الدالة على الذات الإلهية تتجلى في الأنفس قد خلق روح النقد لعلم الإنسان بالعالم الخارجي ، ووطّد أركانها بأن جرّد قوى الطبيعة من الصبغة الإلهية التى أضفتها عليها الثقافات الأولى . وعلى هذا يجب على المسلم اليوم أن يعد الرياضة الصوفية رياضة طبيعة تماماً، مهما كانت أمراً غير عادي أو شيئًا غير مألوف ، وأنها خاضعة للنقد

(١) ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ (فصلت :٥٣) (المترجم).

والتمحيص ، شأنها في ذلك شأن غيرها من وجوه التجارب الإنسانية ، وهذا واضح في موقف النبي نفسه من ابن صيّاد ومن أحواله الروحانية .

ولقد كانت وظيفة التصوف في الإسلام أن جعل الرياضة الصوفية طريقة منهج منسق ، وإن كان ينبغي أن نقرّر أن ابن خلدون انفرد من بين المسلمين جميعاً بالبحث في التصوف على طريقة علمية خالصة .

غير أن رياضة الباطن ليست إلا مصدراً واحداً من مصادر العلم . والقرآن يصرّح بوجود مصدرين آخرين هما الطبيعة والتاريخ . وروح الإسلام على أحسن صورها تتجلى في فتح طريق البحث في هذين المصدرين . فهو يرى آيات على الحق في « الشمس » و « القمر[1] » و« امتداد الظل »[2] و« اختلاف الليل والنهار »[3] و« اختلاف الألسنة والألوان »[4] و« تداول الأيام بين الناس »[5] بل ويرى هذه الآيات ماثلة في الكون كله كما يتكشف في إدراكنا الحسي ، فعلى المسلم أن يعتبر بهذه الآيات ، وألا يمر بها أصم وأعمى[6] ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [7] .

وهذه الدعوة إلى عالم الحسّ والاستشهاد به ، وما اقترن بها من إدراك متئد لما يراه القرآن من أن الكون متغيّر في أصله ، متناه قابل للازدياد ، كل ذلك انتهى بمفكري الإسلام إلى مناقضة الفكر اليوناني بعد أن أقبلوا في

---

(١) ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾ (سورة فصلت : آية ٣٧) .

(٢) ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ (سورة الفرقان : آية ٤٥) .

(٣) ﴿إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾ (سورة يونس : آية ٦)

(٤) ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ (سورة الروم : آية ٣٢ .)

(٥) ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (آل عمران : آية ١٤٠) .

(٦) ﴿وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا﴾ (سورة الفرقان آية ٧٣ .) [المترجم] .

(٧) سورة الإسراء : ٧٢ . [المترجم] .

باكورة حياتهم العقلية على دراسة آثاره في شغف شديد ؛ ذلك أنهم لم يفطنوا أول الأمر إلى أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع هذه النظرات الفلسفية القديمة ، وبما أنهم كانوا قد وثقوا بفلاسفة اليونان ، أقبلوا على فهم القرآن في ضوء الفلسفة اليونانية . وكان لابدّ من إخفاقهم في هذا السبيل ؛ لأن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية ، على حين امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرّد وإغفال الواقع المحسوس. ثم جاء على أعقاب هذا الإخفاق ما أظهر ثقافة الإسلام في روحه الحقيقية ووضع القواعد لثقافة حديثة في بعض نواحيها البارزة .

إن هذه الثورة العقلية على الفلسفة اليونانية لتتجلى في كل ميدان من ميادين الفكر . وإني لأخشى ألا أكون كفئًا لتناول الموضوع كما يتمثل في ميدان الرياضيات والفلك والطب . وهذه الثورة واضحة كل الوضوح في التفكير الفلسفي للأشاعرة، ولكنها تبدو على أوضح ما يكون من التحديد وأوفاه في نقد المسلمين للمنطق اليوناني ، وقد كان هذا أمرًا طبيعيًّا ؛ لأن عدم الرضا عن الفلسفة النظرية البحتة معناه التماس طريقة لإفادة العلم على وجه أقرب إلى اليقين. والنظّام[1] - فيما أظن - كان أول من قرر أن « الشك » بداية لكل معرفة ، ثم جاء الغزالي فأفاض في ذلك في كتابه « إحياء علوم الدين» ، ومهّد السبيل لمنهج ديكارت[2] ، ولكن الغزالي ظل على الجملة

---

(١) إبراهيم بن سيار النظام ، رأس فرقة من الفرق الإسلامية ، طالع كثيرًا من كتب الفلاسفة ، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة ، وانفرد عنهم بآراء معينة ، انظر الملل والنحل للشهرستاني جـ١ ص٧٢ ، « والفرق بين الفرق » للبغدادي ص ١١٣ .

(٢) « رني ديكارت » (١٦٩٦ - ١٦٥٠) فيلسوف فرنسي مشهور ، له مذهب فلسفي انتشر في أوربا بأسرها، وله منهج في البحث معروف يقوم على أساس الشك في كل شيء ما عدا وجود الفكر؛ وذلك للتمهيد إلى الحصول على اليقين .

انظر تفصيل مذهبه في تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٥٦ - ٨٤ .

تلميذاً لأرسطو في المنطق ، ووضع في كتابه « القسطاس » بعض حجج القرآن في أقيسة منطقية أرسطالية[١] وفاته أن في سورة الشعراء قضية تقرر أن العقاب عاقبة المكذبين للأنبياء[٢] ، وأن هذه القضية قامت على أساس السرد البسيط لأمثلة من أخبار الأولين .

ولقد كان الأشراقي وابن تيمية هما اللذان نهضا إلى نقد المنطق اليوناني نقداً علميًّا منظمًا . ولعل أبا بكر الرازي كان أول من نقد الشكل الأول عند أرسطو ، واعترض عليه باعتراض جاء به في زماننا هذا جون ستيوارت مل ، فنظر إليه نظرة قائمة على روح التفكير الاستقرائي ، وصاغه في صورة جديدة .

وفي كتاب « التقريب في حدود المنطق » يؤكد ابن حزم أن الحس أصل من أصول العلم . وابن تيمية يبيّن في كتابه المسمى « نقد المنطق »[٣] أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة إلى اليقين[٤] . وهكذا قام المنهج التجريبي القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله، لا التفكير النظري المجرد . وكَشْفُ البيروني عما نسميه زمان الانفعال ، وكَشْفُ الكندي لتناسب الحس مع الدافع - مثلان على تطبيق هذا المنهج التجريبي

---

(١) انظر مناهج البحث عند مفكري الإسلام لعلي سامي النشار ص ١٣٥ .

(٢) ﴿ فَكَذَّبُوهُ فَأَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً ﴾ (سورة الشعراء : آية ١٣٩)، ﴿ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابُ يَوْمِ الظُّلَّةِ ﴾ (سورة الشعراء : آية ١٨٩) [المترجم] .

(٣) ذكر السيوطي لابن تيمية كتابين في نقد المنطق، أحدهما صغير لم يتيسر له الاطلاع عليه ، والآخر كبير واسمه « نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان » لخصه السيوطي في كتابه « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام »

انظر مناهج البحث عند مفكري الإسلام لعلي سامي النشار ص ١٧٧ .

(٤) « أن الجزئيات المعينة القائمة على الحس هي الحقائق الوحيدة المتحققة في الأعيان » المرجع السابق ص٢٠٦ [المترجم]

على علم لنفس . فالزعم بأن أوربا هي التى استحدثت المنهج التجريبي زعم خاطئ . يقول دوهرنج (Duhring) « إن آراء روجر بيكون Roger Bacon في العلوم أصدق وأوضح من آراء سميّه المشهور[1] .

ومن أين استقى روجر بيكون ما حصله في العلوم؟ من الجامعات الإسلامية في الأندلس . والقسم الخامس من كتابه Cepus Maius الذي خصصه للبحث في البصريات هو في حقيقة الأمر نسخة من كتاب المناظر لابن الهيثم[2] . وكتاب بيكون ، في جملته ، شاهد ناطق على تأثره بابن حزم .

لقد كانت أوربا بطيئة نوعًا ما في إدراك الأصل الإسلامي لمنهجها العلمي، وأخيراً جاء الاعتراف بهذه الحقيقة ، وسأتلو عليكم فقرة أو فقرتين من كتاب « بناء الإنسانية » (Making of Humanity) الذي ألّفه بريفّولت (Briffault) . يقول بريفّولت: « إن روجر بيكون درس اللغة العربية والعلم العربي والعلوم العربية في مدرسة اكسفورد على خلفاء معلميه العرب في الأندلس . وليس لروجر بيكون ولا لسميه الذي جاء بعده الحق في أن ينسب إليهما الفضل في ابتكار المنهج التجريبي . فلم يكن روجر بيكون إلا رسولاً من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوربا المسيحية ، وهو لم يملّ قط من

---

(١) فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) فيلسوف إنجليزي يعتبر همزة الوصل بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة ، نقد أوهام العقل ووضع منهج الاستقراء ، انظر تفصيل مذهبه في تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٤٣ - ٤٩ .

(٢) أبو علي الحسن بن الحسن (أو الحسين) بن الهيثم من أعلام العرب في الرياضة والطبيعيات ، ولد حوالي سنة ٣٥٤هـ (٩٦٥م) وتوفي بالقاهرة حوالي عام ٤٣٠هـ (١٠٣٩م) ذكر له ابن أبي أصيبعة في كتابه (عيون الأنباء) (جـ٢ ص٩٠-٩٨) ما يقرب من مائتي كتاب ورسالة في الرياضة والفلك والطبيعيات والفلسفة والطب . ومن أهم كتبه كتاب (المناظر) الذي ترجم إلى اللاتينية ونشر سنة ١٥٧٢م . انظر دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الأول ص٢٩٨ .

التصريح بأن تعلّم معاصريه للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقّة . والمناقشات التي دارت حول واضعي المنهج التجريبي ، هي طرف من التحريف الهائل لأصول الحضارة الأوربية . وقد كان منهج العرب التجريبي في عصر بيكون قد انتشر انتشاراً واسعًا، وانكب الناس ، في لهف، على تحصيله في ربوع أوربا» . (ص٣٠٢) . «لقد كان العلم أهم ما جادت به الحضارة العربية على العالم الحديث ، ولكن ثماره كانت بطيئة النضج . إن العبقرية التي ولدتها ثقافة العرب في أسبانيا لم تنهض في عنفوانها إلا بعد مضى وقت طويل على اختفاء تلك الحضارة وراء سحب الظلام . ولم يكن العلم وحده هو الذي أعاد إلى أوربا الحياة ، بل إن مؤثرات أخرى كثيرة من مؤثرات الحضارة الإسلامية بعثت باكورة أشعتها إلى الحياة الأوربية» . (ص٢٠٢) . «فإنه على الرغم من أنه ليس ثمة ناحية واحدة من نواحي الازدهار الأوربي إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة ، فإن هذه المؤثرات توجد أوضح ما تكون وأهم ما تكون ، في نشأة تلك الطاقة التي تكوّن ما للعالم الحديث من قوة متمايزة ثابتة ، وفي المصدر القويّ للازدهار - أي في العلوم الطبيعية وفي روح البحث العلمي . » (ص١٩٠) .

«إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فيما قدّموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة ، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا ، إنه يدين لها بوجود نفسه . فالعالم القديم ، كما رأينا ، لم يكن للعلم فيه وجود . وعلم النجوم عند اليونان ورياضياتهم كانت علومًا أجنبية استجلبوها من خارج بلادهم وأخذوها عن سواهم ولم تتأقلم في يوم من الأيام فتمتزج امتزاجًا كليًّا بالثقافة اليونانية . وقد نظم اليونان المذاهب وعمّموا الأحكام ووضعوا النظريات ، ولكن أساليب البحث في دأب وأناة ،

وجمع المعلومات الإيجابية وتركيزها ، والمناهج التفصيلية للعلم ، والملاحظة الدقيقة المستمرة ، والبحث التجريبي ، كل ذلك كان غريبًا تمامًا عن المزاج اليوناني ، ولم يقارب البحث العلمي نشأته في العالم القديم إلا في الإسكندرية في عهدها الهلّيني . أما ما ندعوه العلم ، فقد ظهر في أوربا نتيجة لروح من البحث جديدة ، ولطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة، والملاحظة ، والمقاييس ، ولتطوّر الرياضيات إلى صورة لم يعرفها اليونان ، وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوربي » (ص١٩٠).

فأول نقطة هامة نلاحظها في روح الثقافة الإسلامية هي أنها ، في سبيل الحصول على المعرفة ، تجعل المحسوس المتناهي نصب عينيها . وواضح كذلك أن ظهور منهج الملاحظة والتجربة في الإسلام لم ينشأ عن توافق بين العقل الإسلامي والعقل اليوناني ، بل كان راجعًا إلى صراع عقلي طويل المدى . والواقع هو أن اليونان الذين وجهوا جل عنايتهم إلى النظري المجرّد دون الواقع المحسوس - كما يقول بريفولت - اتجه تأثيرهم على الأكثر إلى حجب أنظار المسلمين عن فهم القرآن ، ووقف حائلاً بين المزاج العربي العملي وبين إثبات وجوده واستقلاله خلال قرنين من الزمان على الأقل . ولهذا فإني أود أن أستأصل تلك الفكرة الخاطئة التي تزعم أن الفكر اليوناني شكّل طبيعة الثقافة الإسلامية . وقد وقفتم فيما سلف على بعض الأدلة التي سقتها في هذا الصدد ، وسأضع أمام أنظاركم الآن ما بقي منها .

إن المعرفة يجب أن تبدأ بالمحسوس ، وقدرة العقل على تحصيل المحسوس وسلطانه عليه هو الذي ييسر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس ، يقول القرآن : ﴿**يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ فَانفُذُوا لا تَنفُذُونَ إِلاَّ بِسُلْطَانٍ**﴾ (الرحمن : ٣٣) .

ولكن الكون ، بوصفه مجموعة من موجودات متناهية يتمثل لنا كأنّه

جزيرة قائمة في خلاء بحت ، والزمان باعتباره سلسلة من لحظات منعزل بعضها عن بعض هو عدم بالنسبة إلى الكون ولا تأثير له فيه . واعتبار الكون كذلك لا يؤدى بالعقل المتأمل إلى شيء . والتفكير في جعل حدّ للفراغ وللزمان المدركين يبعث في العقل الحيرة والتّردد . فالمتناهي بوصفه متناهياً ضم معبوداً يعوق حركة العقل، فيجب على العقل أن يتغلب على فكرة الزمان المتجدّد وعلى الخلاء المطلق في الفراغ المدرك، لكي يستطيع أن يجاوز حدود المتناهي .

يقول القرآن : ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾[1] وهذه الآية تنطوي على فكرة من أعمق الأفكار التي وردت في القرآن ؛ لأنها تشير على وجه قاطع إلى أن المنتهى الأخير يجب ألا يبحث عنه في حركة الأفلاك وإنما يبحث عنه في وجود كوني روحاني لا نهاية له . ورحلة العقل إلى هذا المنتهى الأخير رحلة طويلة وشاقة. وفي هذا المنزع أيضاً يبدو أن التفكير الإسلامي قد اتجه اتجاهاً مبايناً لاتجاه التفكير اليوناني كل المباينة . فالمثل الأعلى عند اليونان ، كما يخبرنا شپنجلر Spengler ، هو التناسب وليس اللانهائية ، ولقد استغرق عقولهم ، وجود المتناهي في الخارج بحدوده الواضحة المعيّنة . أما في تاريخ الثقافة الإسلامية فإننا نجد أن المثل الأعلى، في مجال العقل المحض ، وفي ميدان علم النفس الديني ، وأعنى بهذا المصطلح الأخير التصوف العالي الرفيع ، إنما هو تحصيل اللانهائي وإسعاد النفس به . وثقافة لها نزعة كهذه تكون معضلة المكان والزمان فيها معضلة بالغة الأهمية، وقد أبنت لكم في محاضرة سابقة كيف تمثّلت معضلة الزمان والمكان للفكر الإسلامي وبخاصة عند الأشاعرة . وكان من الأسباب التي حالت دون أن تنتشر في العالم الإسلامي ، نظرية الجوهر الفرد التي قال بها ديمقريطس[2] ، وهي تتضمن

---

(١) سورة النجم ° ٤٢ .

(٢) ديمقريطس (٤٧٠-٣٦١ق.م) فيلسوف يوناني ، له مذهب مشهور، قال بان الموجود يتركب من جواهر فردة غاية في الدقة بين كل منها خلاء ـ انظر تفصيل مذهبه في تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص٣٨-٤١ .(المترجم)

القول بالخلاء المطلق ؛ ولهذا فإن الأشاعرة انساقوا إلى استحداث نوع آخر من الجوهر الفرد ، وحاولوا حلّ معضلات الفراغ المدرك عل نحو يشبه النظرية الحديثة في الذّرة . وفي ميدان الرياضة ينبغي أن نذكر أنه منذ أيام بطليموس (٨٧ - ١٦٥م) إلى أيام نصير الدين الطوسي (١٢٠١ - ١٣٧٤م) ، لم يفكر أحد تفكيرًا جديًّا في صعوبة البرهنة على صحة بديهية إقليدس عن الخطين المتوازيين ، على أساس الفراغ المدرك . وكان الطوسي أول من أزعج هذا السكون الذي خيّم على عالم الرياضيات ألف سنة . وفي محاولته لإصلاح نظرية إقليدس أدرك ضرورة العدول عن الفراغ المدرك ، وبهذا وضع أساسًا - وإن كان ضعيفًا - لنظرية الحيّز الزائد[1] أو الفراغ الفوقي المأخوذ بها في عصرنا هذا .

ولما عرض البيروني للبحث في فكرة الدّالة - وهي فكرة رياضية حديثة - رأى من ناحية علمية بحتة فساد الرأي القائل بثبوت الكون ، وفي هذا أيضًا افتراق واضح عن النظر اليوناني ، وفكرة الدالة تدخل عنصر الزمان في تصورنا للكون، وتجعل الثابت متغيراً ، ونرى الكون لا في حالة وجود ، بل في حالة صيرورة إلى الوجود .

يقول شپنجلر: إن نظرية الدّالة[2] الرياضية رمز لثقافة الغرب «لم تشر إليها أية ثقافة أخرى إشارة ما» . ولكن هناك ما يدحض هذا القول ، وهو ما أدخله البيروني على قانون نيوتن للاستكمال الخاص بالدوال المركبة على قواعد حساب المثلثات ، فقد عمم البيروني هذا القانون فجعله يشمل كل دالة أخرى .

(١) نظرية الحيز الزائد في الهندسة هي النظرية التي تضيف إحداثيًا رابعًا وهو الزمان إلى الإحداثيات أو الأبعاد الثلاثة المأخوذ بها في هندسة إقليدس . (المترجم)

(٢) يقال في الرياضة : إن ص دالة س إذا كانت مشتقة منها أو متوقفة عليها ، ففي حساب المثلثات إذا قيل : إن ص= س ،فمعنى هذا أن ص دالة س .

أضف إلى هذا أن التحول في نظرية اليونان عن الأعداد من حيث قيمتها العددية البحتة إلى علاقتها بعضها ببعض بدأ حقيقة بالتطور الذي أحدثه الخوارزمي بالانتقال من الحساب إلى الجبر . وقد خطا البيروني خطوة إلى الأمام نحو ما يسميه « شپنجلر » الأعداد الزمنية ، وهي التي تدل على انتقال العقل من الوجود إلى الصيرورة ، والواقع هو أن وجهات النظر الحديثة في دراسة الرياضة في أوربا تتجه نوعًا ما إلى تجريد الزمان من صفته التاريخية الحية وجعله مقصوراً على تمثيل الأبعاد الفراغية ؛ ولهذا فإن رأي هويتهد في النسبية أكثر اتفاقًا مع ميول الباحثين المسلمين من رأي أينشتين الذي يتجرد فيه الزمان من صفة المضيّ والمرور ، ويترجم نفسه بطريقة خفية إلى فراغ بحت .

كذلك نجد فكرة التطور تتكيف في التفكير الإسلامي جنبًا إلى جنب مع تقدم التفكير الرياضي . وكان الجاحظ أول من لاحظ التغيرات التي تحدثها الهجرات في حياة الطير ، ثم جاء ابن مسكويه[1] ، وكان معاصراً للبيروني ، فصاغ هذه الملاحظة في صورة نظرية أكثر تحديداً ، وقرر في كتاب له في الفلسفة الإلهية اسمه « الفوز الأصغر » . وسأذكر لكم خلاصة هذه النظرية لا لقيمتها العلمية ، ولكن لأنها تلقي ضوءاً على الاتجاه الذي كان التفكير الإسلامي يسير فيه .

يقول ابن مسكويه : إن النبات في أول مراتب تدرجه ينبت من غير زرع

---

(١) ابو على احمد بن محمد بن يعقوب (توفي عام ٤٢١هـ)، فيلسوف ومؤرخ، انصرف بادئ الأمر إلى الفلسفة والطب والكيمياء ، والف كتابًا في التاريخ عنوانه « تجارب الأمم » ، وعني بدراسة الأخلاق عناية خاصة ، وله فيها مؤلفات ، منها « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق »، وكان ابن مسكويه اثيراً عند السلطان عضد الدولة ، وصاحب خزائنه ، وتوفي عن سن عالية ، انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام ص١٥٨، ودائرة المعارف الإسلامية م١ ص٢٧٧-٢٧٨ .

ولا بذر، ولا يحفظ نوعه بالثمر والبذر (ويكفيه في حدوثه امتزاج العناصر وهبوب الرياح وطلوع الشمس ؛ ولذلك هو في أفق الجمادات وقريب الحال منها)[1] ، ويفارق النبات بحالته هذه الجماد بشيء يسير عن فضيلة النمو والحركة ، وتزداد وتظهر في صورة متفاضلة إلى أن تتجلى في امتداد الفروع وحفظ النوع بالبذر ، ثم تقوى هذه الفضيلة فيه إلى أن تصل إلى شجر له سيقان وأوراق وثمار . وفي مرتبة أعلى من مراتب التدرج يحتاج النبات في نموه إلى تربة خصبة ومناخ جيد ، ولا يزال النبات يشرف ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ أفقه في شجر الكرم والنخيل التي تكاد تطالع أفق الحيوان . ويظهر في شجر النخيل تميز واضح بين الذكور والإناث ، ثم إلى جانب ما له من جذور وألياف يحصل له في أعلى مراتبه أمور تشبه مخ الحيوان ، يتوقف على سلامتها حياة النخيل ، وهذه أفضل مراتب النبات ، وتتصل بأفق الحيوان ، ولم يبق بينه وبين الحيوان إلا مرتبة واحدة وهي الانقلاع من الأرض (والسعي إلى الغذاء) . وهذه جرثومة الحركة الشعورية . وهي أول مرتبة الحيوان فيحصل له أولاً حس اللّمس ، وآخر ما يحصل له حس البصر، وتتدرج حواس الحيوان فتعطيه القدرة على الحركة ، كالديدان والزواحف والنمل والنحل ، ويبلغ الحيوان من ذوات الأربع كماله في الفرس والباز المعلم بين الطير ، ولا يزال يشرف ويتفاضل إلى أن يبلغ أول مراتب الأفق الإنساني في القرد ، (وهذه غاية أفق الحيوان التي إن تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن أفقه وصار في أفق الإنسان) فهو في مرتبة أدنى مباشرة من مرتبة الإنسان في سلم التدرج . وما يحدث بعد ذلك من تدرج تحصل به التغيرات الجسمية ، وتتدرج قوة التمييز والعقل والقوى الروحانية ، إلى أن تنتقل الإنسانية من الهمجية ، إلى الحضارة والمدنية .

---

(١) مابين القوسين إضافة إلى الترجمة من نص ابن مسكويه لإيضاح المعنى ، انظر تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ص٥٥ - ٥٧ .

على أن علم النفس الديني الذي نجده عند العراقي وخوجه محمد پرصا هو الذي يجعلنا حقًّا أقرب ما نكون إلى الطرائق الحديثة في النظر إلى معضلة المكان والزمان ، ولقد بيّنت - فيما سبق - رأي العراقي في مراتب الزمان ، وسأتحدث الآن عن خلاصة رأيه في المكان .

يزعم العراقي أن وجود نوع من المكان منسوبًا إلى الذات الإلهية واضح في الآيات الآتية :

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَلا أَدْنَىٰ مِن ذَلِكَ وَلا أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾(المجادلة : ٧) .

﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِن قُرْآنٍ وَلا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلاَّ كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي السَّمَاءِ وَلا أَصْغَرَ مِن ذَلِكَ وَلا أَكْبَرَ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ (يونس : ٦١) .

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ (ق : ١٦) .

على أنه ينبغي ألا يفوتنا أن ألفاظ القرب ، والاتصال ، والافتراق ، التي تنطبق على الأجسام المادية لا تنطبق على الذات الإلهية ، فوجود الله يتصل بالكون كله على مثال اتصال الروح بالبدن ، والروح لا هي داخل البدن ولا هي خارجه ، ولا هي قريبة منه ولا هي مفترقة عنه ، ولكن اتصالها بكل ذرة من ذرات البدن حقيقة واقعة ، ويستحيل أن نتصور اتصالها هذا إلا إذا افترضنا نوعًا من مكان يوائم رقة الروح ولطفها . وعلى هذا فوجود مكان بالنسبة إلى الذات الإلهية لا يمكن أن ينكَر ، وإنما ينبغي التحوط في تعيين

نوع المكان الذي يمكن أن يسند إلى ذات الله المطلقة . والمكان على ثلاثة أنواع : مكان الأجسام المادية ، ومكان الكائنات غير المادية ، ومكان الله . ومكان الأجسام المادية ينقسم كذلك إلى ثلاثة أنواع :

الأول : مكان الأجسام ذات الجرم التي نصفها بأنها تشغل حيزاً ، والحركة في هذا النوع من الأجسام تستغرق زماناً ، فكل جسم يشغل مكانه الخاص ويقاوم تخليته عنه .

الثاني : المكان الخاص بالأجسام اللطيفة ؛ كالهواء والصوت ، وهذه الأجسام يدافع كل واحد منها الآخر وتقاس حركته بالمقاييس الزمنية ، ولكن هذا الزمن الذي تقاس به يبدو مبايناً لزمان الأجسام ذات الجرم ، فالهواء الموجود في أنبوبة يجب إخراجه منها قبل دخول هواء آخر مكانه ، وزمان التموجات الصوتية يكاد يكون عدماً إذا قورن بزمان الأجسام ذات الجرم .

الثالث : المكان الخاص بالضوء ، فضوء الشمس يصل إلى أقصى أطراف الأرض في لحظة ، وعلى هذا ففي سرعة الضوء والصوت يكاد الزمان يكون صفراً .

ومن هذا يتبين أن مكان الضوء مباين لمكان الهواء والصوت . على أن هناك حجة أقوى من هذه ، فضوء الشمعة ينتشر في جميع الاتجاهات في غرفة دون تخلية الهواء عنها ، وهذا يبين أن مكان الضوء أرق من مكان الهواء الذي لا مدخل له في مكان الضوء ولشدّة التقارب بين هذين المكانين لا يتيسر تمييز أحدهما من الآخر إلا بالتحليل العقلي المحض والرياضة الروحية . وكذلك الحال في الماء الساخن فإن الضدين ، أي النار والماء ، اللذين يبدوان أنهما يتخلل كل منهما الآخر ، لا يمكن أن يحلا في مكان واحد ؛ نظراً لطبيعتهما المختلفتين ، وهذا الأمر لا يمكن تفسيره إلا بافتراض أن مكاني هذين الجوهرين - وإن كانا قريبين جداً - أحدهما من الآخر - فإنهما مع ذلك

متمايزان ، ومع أن عنصر المسافة ليس معدومًا تمامًا . فليس ثمة احتمال للمدافعة المتبادلة في مكان الضوء . فضوء شمعة يصل إلى نقطة مبينة فقط ، وأضواء مائة شمعة تمتزج معًا في نفس الحجرة دون أن يخلى أحدهما الآخر عن مكانه .

وبعد أن وصف العراقي أمكنة الأجسام الطبيعية التي تتفاوت كثافة ورقة على هذا الوجه ، تحدث في إيجاز عن الأنواع الرئيسية للأمكنة التي تشغلها مختلف الكائنات المجردة عن المادة كالملائكة مثلاً . وهذه الأنواع لا ينعدم فيها عنصر المسافة كلية ؛ لأن الكائنات المجردة - وإن كانت قادرة على اختراق الحيطان الحجرية في سهولة ويسر - فإنها لا تستطيع أن تستغني عن الحركة استغناءً تامًّا . مما هو في رأي العراقي دليل على النقص في الروحانية ، وأعلى درجة في سلّم الحرية المكانية هي الدرجة التي تصل إليها روح الإنسان ، وهي بجوهرها الفريد لا هي بالساكنة ولا هي بالمتحركة .

وهكذا يستعرض العراقي أنواعًا من المكان كثيرة ، إلى أن يصل إلى المكان الإلهي ، وهو مكان بريء من الأبعاد والمسافات براءة تامة ، وفيه يلتقي كل ما لا يتناهى.

وترون من هذه الخلاصة لرأي العراقي كيف يفسر صوفي مسلم مستنير إدراكه الروحي للزمان والمكان تفسيراً عقليًّا في عصر لم يكن يعرف شيئًا عن الآراء والنظريات الرياضية والطبيعية الحديثة . والعراقي في الحقيقة يحاول الوصول إلى فكرة أن المكان مظهر متغير متحرك . ويظهر أن العراقي كان يكد ذهنه ، في شيء من الغموض ، في معنى المكان بوصفه وحدة اتصال غير متناهية ، ولكنه كان غير قادر على إدراك كل ما يقتضيه تفكيره ؛ لأنه لم يكن رياضيًّا من ناحية ، ولأنه من ناحية أخرى كان لديه تعصب طبيعي للفكرة الأرسطاليسية التقليدية القائلة بثبوت الكون .

كذلك تداخُل الـ« هنا » التي هي « فوق المكان » والـ « آن » التي هي « فوق الزمان » في الحقيقة القصوى يوحي بالفكرة الحديثة عن « الزمان المكاني » التي يعدها الأستاذ ألكزاندر في محاضراته التي بعنوان « المكان والزمن والإله » "Space time, and Deity" مبدأ لجميع الموجودات . ولو أن العراقي تعمق في فهم طبيعة الزمان لأدرك أن الزمان أعظم الاثنين أهمية ، وأن قول الأستاذ ألكزندر « الزمان عقل المكان » ليس استعمالاً مجازيًا .ويتصور العراقي علاقة ا< بالكون على مثال علاقة الروح الإنسانية بالبدن؛ولكنه بدلاً من أن يصل إلى هذا الرأي عن طريق التفكير الفلسفي بتمحيص الوجوه المكانية والزمانية للتجربة ، اكتفى بافتراض هذا الرأي على أساس رياضته الروحية ، وليس يكفي في ذلك أن يقتصر على رد الزمان والمكان إلى لحظة مكانية متلاشية . فإن المنهج الفلسفي الذي يثبت الذات الإلهية بوصفها النفس الكلية إنما ينهض على إدراك العقل الحي من حيث هو الأساس النهائي للزمان المكاني، ولا شك في أن تفكير العراقي كان يتجه الاتجاه الصحيح ، ولكن تعصبه للآراء الأرسططاليسية وما اقترن بها من نقص في التحليل المبني على علم النفس قد عاق تقدمه .ونظراً لقوله بأن الزمان الإلهي مجرد من التغير تجرداً تامًّا ـ وواضح أن هذا القول قائم على قصور في تحليل الحياة الشعورية ـ كان من المستحيل عليه أن يعرف العلاقة بين الزمان الإلهي والزمان المتجدد ، وأن يصل عن طريق هذه المعرفة إلى نظرية إسلامية تقول بالخلق المستمر ، أي أن الكون ينمو ويزداد .

وهكذا فإن جميع خطوط التفكير الإسلامي تتجه إلى تصور الكون متحركًا متغيّراً . ولهذا التصور دعامة أخرى في نظرية ابن مسكويه عن الحياة بوصفها حركة تطورية ، وفي رأي ابن خلدون في التاريخ .

والتاريخ ، أو بتعبير القرآن: أيام الله[1] هو ثالث مصادر المعرفة الإنسانية

(١) ذكر القرآن « أيام الله » في موضعين : (إبراهيم : ٥) ، (الجاثية : ٤٥) . [م. ع.] .

بناء على ما جاء في القرآن ، فمن أهم أصول التعاليم التي جاء بها القرآن أن الأمم تحاسب بمجموعها ، وأن العذاب يعجل لها في الحياة الدنيا بما اكتسبت من سيئات، ولكي يؤكد القرآن هذا المعنى فإنه دائب الإشارة إلى الأمم الخالية، داعياً إلى الاعتبار بتجارب البشر في ماضيهم وفي حاضرهم .

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُم بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ (إبراهيم : ٥).

﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ (١٨١) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ (١٨٢) وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ (الأعراف : ١٨١-١٨٣) .

﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (آل عمران : ١٣٧).

﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (آل عمران : ١٤٠) .

﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ (الأعراف : ٣٤) .

وهذه الآية الأخيرة مثل من أمثلة الأحكام التاريخية العامة يتجلى فيه التعيين والتحديد ، وهي في صيغتها البالغة الإيجاز توحي بإمكان دراسة حياة الجماعات البشرية دراسة علمية باعتبارها كائنات عضوية . وعلى هذا فمن يزعم أن القرآن يخلو من بذور المذهب التاريخي يكون على ضلال مبين.

والحقيقة أنه يبدو أن مقدمة ابن خلدون تدين بالجانب الأكبر من روحها إلى ما استوحاه المؤلف من القرآن ، بل هو مدين للقرآن -إلى حد كبير- حتى

في أحكامه على الأخلاق والطبائع .

ومن الأمثلة الموضحة لهذا : الفصل المستفيض الذي عقده عن أن « جيل العرب في الخلقة طبيعي » فليس ما كتبه ابن خلدون في هذا الموضوع إلا تفصيلاً للآيات الآتية :

﴿الأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلاَّ يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (٩٧) وَمِنَ الأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (التوبة : ٩٧ ـ ٩٨) .

على أن عناية القرآن بالتاريخ بوصفه مصدراً من مصادر المعرفة الإنسانية تذهب إلى أكثر من مجرد الإشارة إلى تعليمات تاريخية ، فقد وضع لنا قاعدة من أعمق مبادئ النقد التاريخي . وبما أن التدقيق في رواية الحقائق التي تكوّن مادة التاريخ شرط لا غنى للتاريخ عنه بوصفه علماً ، وبما أن رواية الأخبار على وجهها الصحيح متوقفة على رواتها كل التوقف فإن أول قاعدة من قواعد النقد التاريخي هي القاعدة التي تقرر أن أخلاق الراوي عامل هام في الحكم على روايته . وفي هذا يقول القرآن : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات : ٦) .

ولقد كان تطبيق المنهج الوارد في هذه الآية على رواة الأحاديث النبوية هو الذي تطورت عنه بالتدريج قواعد النقد التاريخي . وإن نمو الحاسة التاريخية في الإسلام لموضوع رائع . فدعوة القرآن إلى تدبر تجارب الحياة ، ووجوب التثبت من نصوص الأحاديث النبوية ، والرغبة في تزويد الخلف بمصادر دائمة للإلهام ـ كل هذه العوامل أسهمت في خلق مؤرخين من أمثال ابن إسحاق والطبري، والمسعودي . على أن التاريخ ، من حيث هو فن يؤجج خيال القارئ ، ليس إلا مرحلة من مراحل تطور التاريخ من حيث هو علم

أصيل . ولا تتأتى كتابة التاريخ كتابة علمية إلا لمن تجمعت لديه خبرة أوسع، ونضج أتمّ في التفكير العلمي ، وأخيراً تحقق أعظم لبعض الأفكار الأساسية عن طبيعة الحياة والزمان . وترجع هذه الأفكار في جملتها إلى اثنتين ؛ كلتاهما أساس لتعاليم القرآن .

الفكرة الأولى : تقرر وحدة الأصل الإنساني؛ إذ يقول الكتاب الكريم **﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾**[1] ، على أن إدراك الوجود بوصفه وحدة عضوية عمل بطيء ويتوقف على اشتراك الناس في موكب الحوادث العالمية . وهذه الفرصة سنحت للإسلام بازدهار إمبراطوريته المترامية الأطراف ازدهاراً سريعاً .

ولا شك في أن المسيحية دعت إلى المساواة بين الناس قبل الإسلام بوقت طويل ، غير أن رومة المسيحية لم تسمُ إلى فهم معنى الإنسانية بوصفها وحدة عضوية فهماً تامًّا . ولقد صدق « فلنت » "Flint" إذ يقول : « لا يمكن أن يسند إلى أي كاتب مسيحي من كتاب الإمبراطورية الرومانية أنه كان يعرف عن وحدة الإنسانية أكثر من فكرة عامة مجردة ؛ ومن باب أولى لا يمكن أن يسند هذا إلى أي كاتب آخر من كتاب ذلك العهد » ومن أيام الرومان يظهر أن هذه الفكرة لم تفد الكثير من العمق والرسوخ في أوربا ، أضف إلى هذا أن نمو القومية الإقليمية، وإلحاحها فيما يسمى بالخصائص القومية قد جنح إلى قتل العنصر الإنساني الشامل في الفن والأدب في ربوع أوربا . أما الإسلام فكان الأمر فيه على خلاف هذا ، فهو لم يكن ينظر إلى وحدة الإنسانية على

---

(١) ترجم المؤلف الآية التي اقتبسها إلى الإنجليزية ترجمة حرة إذ جاءت على هذا النسق : « نحن خلقناكم جميعاً من نفَس واحد من أنفاس الحياة . ولكن الوارد في القرآن هو الصيغ الآتية : **﴿الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾** (النساء : ١) ، أو الأعراف ١٨٩ . و **﴿الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾** (الزمر : ٦) ، و **﴿هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾** (الأنعام : ٩٨) (مهدي علام)

أنها فكرة فلسفية أو حلم من أحلام الشعراء ، بل كان بوصفه حركة اجتماعية ، يهدف إلى جعل هذه الفكرة عاملاً حيًّا في الحياة اليومية لكل مسلم ، وبها جعلها تعطي أكلها في صمت وخفاء .

والفكرة الرئيسية الثانية هي إدراك حقيقة الزمان إدراكًا دقيقًا ، وتصور الوجود حركة مستمرة في الزمان ، وهذه الفكرة هي أبرز ما نجده في نظر ابن خلدون إلى التاريخ ، مما يسوغ ما أضفاه عليه فلنت Flint من مدح وثناء ؛ إذ يقول : «إن أفلاطون وأرسطو وأوجستين ليسوا نظراء لابن خلدون ، وكل من عداهم غير جدير حتى بأن يذكر إلى جانبه » .

ولست أريد من الملاحظات التي أبديتها ـ فيما سلف ـ أن ألقي ظلالًا من الشك على أصالة ابن خلدون وابتكاره ، بل كل الذي أريد أن أقوله هو أننا إذا وضعنا موضع الاعتبار ما طالعتنا به الثقافة الإسلامية وجدنا أن المسلم وحده هو الذي كان يمكن أن ينظر إلى التاريخ بوصفه حركة جمعية مستمرة، بوصفه تطوراً في الزمان حقيقيًّا لا محيص عنه .

وناحية الطرافة في النظر إلى التاريخ على هذا الوجه هي الطريقة التي يدرك بها ابن خلدون حركة التغير . فتصوره لها بالغ الأهمية لما ينطوي عليه من أن التاريخ بوصفه حركة مستمرة في الزمان هو حركة مبدعة صحيحة ، وليس حركة قدّرت خطواتها من قبل ، وابن خلدون لم يكن من المشتغلين بالفلسفة ، بل كان من خصومها ، ولكن الطريقة التي تصوّر بها الزمان تبيح لنا أن نعده سابقًا لبرجسون في هذا المضمار .

لقد تحدثت من قبل عن المقدمات العقلية التي سبقت هذا التصور في تاريخ الثقافة الإسلامية ، فنظرة القرآن في أن « اختلاف الليل والنهار » آية على الحق الذي هو « كل يوم هو في شأن » ، ونزوع الفلسفة الإسلامية إلى اعتبار الزمان موضوعيًّا أي أمرًا موجوداً في الخارج ، ونظر ابن مسكويه إلى

الحياة بوصفها حركة تطورية، ووصول البيروني وصولاً لا شك فيه إلى مدخل لتصور الطبيعة حركة من الصيرورة - كل هذا كان التراث العقلي لابن خلدون، أما فضله الأكبر ففي دقة إدراكه لروح الحركة الثقافية التي كان هو من أنضج ثمارها ، وفي عرضه لها على شكل مذهب منسّق .

ولقد صور في كتابه العبقري الانتصار النهائي لروح القرآن المعارضة لعلوم القدامى (اليونان) . فالزمان في رأي اليونان إما لا وجود له في الخارج ، كما ذهب إليه أفلاطون وزينون، وإما أنه يتحرك حركة دائرية ، كما قال هراقليط والرواقيون . وأيًّا كان المقياس الذي يحكم به على تقدم حركة مبدعة ، فإن الحركة إذا فهمت بوصفها دائرية ، فقدت صفة الإبداع؛ إذ إن العدد الأبدي ليس خلقًا أبديًّا، بل هو تكرار أبدي .

وقد بلغنا الآن موقفًا نرى منه المعنى الحقيقي للثورة العقلية التي أثارها الإسلام على الفلسفة اليونانية ، وتأصّل هذه الثورة في موطن الدفاع عن الرأي الديني يدل على أن معارضة القرآن لعلوم القدامى أكدت وجودها بالرغم من أولئك الذين كانت رغبتهم في أول الأمر هي تفسير الإسلام على ضوء التفكير اليوناني .

بقي علينا الآن أن نمحو خطراً نشأ عن كتاب واسع الانتشار وضعه شپنجلر Spengler وسماه « انحلال الغرب » "Decline of the West" ففي هذا الكتاب فصلان عقدهما المؤلف عن الثقافة العربية ، وعرض فيهما معلومات هامة أضافت الشيء الكثير إلى تاريخ آسيا الثقافي ، ولكنهما يقومان على فهم خاطئ لحقيقة الإسلام بوصفه حركة دينية ، ولما نشأ عنها من نشاط ثقافي . وأساس نظرية شپنجلر هو أن كل ثقافة تركيب عضوى من نوع خاص لا صلة له بالثقافات التي جاءت قبله أو الثقافات التي تجيء بعده . بل هو يرى أن كل ثقافة تنظر إلى الأشياء بطريقة خاصة لا تتيسر أبداً

لأصحاب الثقافات المباينة لها ، وحرص شپنجلر على إثبات هذه النظرية بسرد طائفة كبيرة من الحقائق والتأويلات أراد بها أن يبين أن روح الثقافة الأوربية معادية في صميمها لعلوم القدامي ، وأن هذه الروح المعادية للقديم ترجع بتمامها إلى ما لأوربا من عبقرية اختصت بها ، وليس إلى ما يمكن أن تكون قد استلهمته من ثقافة الإسلام ، التي يرى شپنجلر أنها ثقافة « مجوسية » بحتة في روحها وفي طبيعتها .

والرأي عندي أن رأي شپنجلز في الثقافة الحديثة قول سليم صحيح ، ومع هذا فقد حاولت في محاضراتي هذه أن أبين أن خصومة العالم الحديث للآراء القديمة نشأت في الحقيقة عن ثورة الإسلام على التفكير اليوناني . ومن الواضح أن رأيًا كهذا لا يمكن أن يرضى عنه شپنجلر؛ لأنه إذا أمكن التدليل على أن ما في الثقافة الحديثة من روح معارضة للقديم إنما يرجع إلى ما استلهمته من الثقافة التي سبقتها مباشرة ، تهافتت من أساسها نظرية شپنجلر التي تقول بأن كل ثقافة تستقل في نموّها وازدهارها عن غيرها من الثقافات استقلالاً كاملاً متبادلاً . وإني أخشى أن يكون ما طغى على شپنجلر من تلهف على إثبات نظريته قد أضله ضلالاً كبيرًا عن فهم الإسلام بوصفه حركة ثقافية .

ويريد شپنجلر من قوله : « ثقافة مجوسية » الثقافة المشتركة المقترنة بما سماه « مجموعة الأديان المجوسية » أي اليهودية ، والدين الكلداني القديم ، والمسيحية الأولى ، والزرادشتية والإسلام . ولست أنكر أن غشاء من المجوسية نما على ظاهر الإسلام ، بل لقد كان غرضي الأساسي من هذه المحاضرات هو أن أبيّن روح الإسلام محررة من غشاوة المجوسية . تلك الغشاوة التي أعتقد أنها ضلّلت شپنجلر فيما رآه . فهو يجهل جهلاً فاضحًا تفكير المسلمين في معضلة الزمان والأسلوب الذي أفصحت به الرياضة الدينية في الإسلام عن أن

الذات أو الـ « أنا » محل للتجربة طليق من كل قيد . وبدلاً من أن يتلمس الهدى من تاريخ التفكير والتجربة في الإسلام ، آثر أن يقيم حكمه على أساس معتقدات العامة في بداية الزمان ومنتهاه .

تصوروا رجلاً فياض المعرفة يلتمس الدليل على الجبر المزعوم في الإسلام من عبارة مثل :« حكم الزمان » ، أو « كل شيء له أوان » . على أنني قد تحدثت بما فيه الكفاية عن أصل فكرة الزمان وتطورها عند المسلمين ، وعن الذات الإنسانية بوصفها قوة حرة . وواضح أن استيفاء البحث في تمحيص رأي شپنجلر في الإسلام وفي الثقافة التي نشأت عنه يحتاج إلى مجلد كامل.

بقيت ملاحظة عامة واحدة أضيفها إلى ما سبق بيانه : يقول شپنجلر : « إن تعاليم النبوة مجوسية بمجرد ظهورها » فثمة إله واحد ـ ليكن اسمه يهوا[1] ، أو أهورمزدا[2] ، أو ماردوك بعل[3] فهو مبدأ الخير ، وكل ما عداه من آلهة فهو إما عاجز وإما شرير . واقترنت هذه العقيدة بالأمل في مسيح . أو مخلّص منتظر وهو أمل على غاية ما يكون من الوضوح في ظهور عيسى ، ولكنه يظهر خلال القرون التي تليه ، تحت ضغط ضرورات نفسية في كل مكان ، وهذه هي الفكرة الأساسية للمجوسية؛ لأنها تتضمن فكرة الكفاح التاريخي في الكون بين الخير والشر ، فيسود الشر في منتصف الزمان ثم ينتصر الخير أخيراً في يوم الدينونة » ، فإن كان شپنجلر يريد أن يطبق فكرته هذه على الإسلام ، فمن البيّن أنها تصوير خاطئ لا ينطبق عليه ، فيجب أن نلاحظ النقطة الآتية : وهي أن المجوسي قد سلّم بوجود آلهة باطلة ، وإن كان لم يتجه إلى عبادتها . أما الإسلام فينكر مجرد وجود هذه الآلهة . وفي هذا

---

(١) اسم الله عند اليهود .

(٢) اسم الإله الأسمى في الديانة الزرادشتية .

(٣) اسم الله في الدين البابلي .

المقام يخفق شپنجلر في تقدير ما لفكرة ختام النبوة في الإسلام من قيمة ثقافية . هذا إلى أنه مما لا شك فيه أن أهم خصائص الثقافة المجوسية في نزعة الترقب الدائم والتطلع الدائب لظهور أبناء زرادشت الذين لم يولدوا بعد ، أو ظهور المسيح المنتظر أو المُعَزِّي الذي قال به الإنجيل الرابع[1] ، ولقد بيّنت لكم فيما سلف الاتجاه الذي ينبغي أن يسلكه دار الإسلام في طلب المعنى الثقافى لعقيدة تناهي النبوة في الإسلام . وهي عقيدة قد تعتبر علاجًا نفسانيًّا لنزعة المجوسية إلى الترقب الدائم الذي يجنح إلى إعطاء رأي باطل عن التاريخ .

ولقد سار ابن خلدون على هدي من نظرته إلى التاريخ فأفاض نقده ، وقضى - فيما أعتقد - قضاءً نهائيًّا ، على الأساس المزعوم لفكرة ظهور مخلص في الإسلام ، وهي فكرة شبيهة - على أقل تقدير في آثارها السيكولوجية - بالفكرة المجوسية الأصلية ، التي كانت قد ظهرت في الإسلام تحت تأثير الفكر المجوسي[2] .

(١) يذكر الإنجيل شخصية «المعزي» في عدة مواضع ، منها إنجيل يوحنا، الفصل الرابع عشر ، آية ١٦، الفصل السادس عشر ، آية ٧ . (مهدي علام)

(٢) في مقدمة ابن خلدون فصل طويل بعنوان «فصل في أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك» عرض فيه للمشهور بين أهل الإسلام من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ويظهر العدل ويسمى بالمهدي . وقد أورد الأحاديث الخاصة بهذا الأمر «وما للمتكبرين فيها من المطاعن ، وما لهم في أفكارهم من المستند ، ثم اتبعه بذكر كلام المتصوفة ، وانتهى من ذلك إلى قوله : «الحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه» ... وأما على غير هذا الوجه مثل أن يدعو فاطمي منهم إلى مثل هذا الأمر في أفق من الآفاق من غير عصبية ولا شوكة إلا مجرد نسبة في أهل البيت فلا يتم ذلك ولا يمكن» . انظر مقدمة ابن خلدون ص٢١٨ - ٢٣١ . (المترجم) .

- ٥ -

مبدأ الحركة في بناء الإسلام

الإسلام بوصفه حركة ثقافية ، يرفض ما اصطلح عليه القدماء من اعتبار الكون مارًّا ثابتًا ، ويصل إلى رأي يقول بأنه متحرك متغير . والإسلام بوصفه نظامًا عاطفيًّا يقول بوحدة الكلمة ويدرك قيمة الفرد ، من حيث هو فرد ، ويرفض اعتبار قرابة الدم أساسًا لوحدة الإنسانية . فقرابة الدم أصلها مادّي مرتبط بالأرض ولا يتيسر التماس أساس نفساني بحت لوحدة الإنسانية إلا إذا أدركنا أن الحياة الإنسانية جميعًا روحية في أصلها وفي منشئها . ومثل هذا ينشئ صنوفًا جديدة من الولاء من غير شعائر تحفظ عليها الحياة ، كما أنه ييسر للإنسان أن يحرر نفسه من أسر الروابط المادية . والمسيحية التي ظهرت في الأرض في صورة نظام من الترهب حاول قسطنطين[1] أن يتخذ منها نظامًا لتوحيد الكلمة بين الناس، وقد حمل إخفاقها في تحقيق هذه الغاية الإمبراطور جوليان[2] على الارتداد إلى عبادة آلهة روما القديمة ، محاولاً أن يضع لها تأويلات فلسفية . ولقد وصف مؤرخ من مؤرخي الحضارة المحدثين حالة العالم المتمدين حوالي الزمن الذي ظهر فيه الإسلام على مسرح التاريخ فقال :

« لقد بدا حينئذ أن الحضارة العظيمة التي استغرق بناؤها أربعة آلاف من السنين كانت مشرفة على الزوال ، وأن المرجح أن الجنس البشري كان سيعود إلى حالة الهمجية التي كانت في ظلالها كل قبيلة وكل طائفة عدوًّا لجارتها لا

---

(١) قسطنطين الأول (٣٢٧م) اتخذ القسطنطينية عاصمة لملكه ، وجعل المسيحية الدين الرسمي للإمبراطورية .

(٢) تولى جوليان حكم الإمبراطورية الرومانية (٣٦١ -٣٦٣م) وكان نصرانيًا ، ثم ارتد وسعي سعيًا حثيثًا في إعادة الدين الوثني القديم . (المترجم) .

يعرفون لهم نظامًا ولا يتبينون لهم قانونًا ، وكانت العقوبات القبلية القديمة قد فقدت سلطانها فأصبحت أساليب الحكم الإمبراطورية القديمة غير صالحة للتطبيق . ثم جاءت المسيحية بعقوبات جديدة فعملت على الفرقة والدمار بدلاً من الوحدة والنظام .

كان عصرًا مفعمًا بالفجائع ، لقد كانت الحضارة أشبه بدوحة هائلة كانت أوراقها قد ظللت العالم ، وكانت فروعها قد حملت ثمارًا ذهبية من الفن والعلم والأدب ، وقد أخذت الآن تترنح وتتمايل ؛ لأن ساقها أصبحت لا تتغذى بالعصارة المتدفقة من الإخلاص والإجلال ، بل وصل التعفن إلى لبابها ، ومزقت الحروب أوصالها ، وأصبح لا يمسكها معًا إلا خيوط من عادات وقوانين قديمة قد تنقطع في أية لحظة .

أكان ثمة ثقافة عاطفية يمكن إدخالها لتجمع بين الناس مرة أخرى ، وتسلكهم في وحدة ، وتنقذ الحضارة من الفناء ؟ إن هذه الثقافة يجب أن تكون من طراز جديد ؛ لأن العقوبات والشعائر القديمة قد ماتت ، وبناء غيرها من نفس نوعها لابد أن يكون من عمل القرون .

ويستطرد الكاتب فيقول : إن العالم بات مفتقرًا إلى ثقافة جديدة تحل محل ثقافة العرش ونظم الوحدة التي كانت تستند إلى قرابة الدم .

ثم يقول : ومما يبعث على الدهشة أن تقوم ثقافة كهذه في جزيرة العرب في نفس الوقت الذي اشتدت فيه الحاجة إليها . على أن هذه الظاهرة ليس فيها ما يثير العجب . فالحياة الدنيا ترى بالفطرة ما تحتاج إليه، وتحدد الوجهة التي تتجه إليها في أوقات أزماتها . وهذا هو الذي نسميه في لغة الدين « الوحي النبوي » . ولهذا كان أمرًا جد طبيعي أن يشرق نور الإسلام بين قوم سذج لا يعرفون شيئًا من ثقافات العالم القديم ، وتقع بلادهم في رقعة من الأرض تلتقي فيها قارات

ثلاث، وتجد الثقافة الجديدة في مبدأ «التوحيد» أساسًا لوحدة العالم كله . والإسلام بوصفه دستوراً سياسيًّا ليس إلا أداة عملية لجعل هذا المبدأ عاملاً حيًّا في حياة البشر العقلية والوجدانية . فهو يتطلب الطاعة والإخلاص لله ، لا للعروش والتيجان . وإذ كانت الذات الإلهية هي الأصل الروحي الأول لكل حياة ، فإخلاص الإنسان لله إنما يكون بمثابة إخلاصه لطبيعته المثالية الخاصة والمبدأ الروحي الأول لكل حياة كما يصوره الإسلام ، وهو مبدأ أبدي ، يرينا الآيات الدّالة عليه في التنوع والتغير .

والمجتمع الذي يقوم على تصوّر الحق على مثل هذا الوجه لابد له من أن يوفق في وجوده بين مراتب الدوام والتّغير ، فلابد أن يكون لها مبادئ أبدية تنظّم حياتها الجماعية وتضبط أمورها ؛ وذلك لأن الأبديّ الخالد يثبّت أقدامنا في عالم التغير المستمر ، ولكنّا إذا فهمنا أن المبادئ الأبدية تستبعد كل إمكان للتغيّر ، وهو في نظر القرآن آية من الآيات الكبرى على الذات الإلهية - فإن هذا الفهم يجعلها تنزع إلى تثبيت ما هو - أساسيًّا - متغير في طبيعته ، وإخفاق أوربا في علم السياسة وعلم الاجتماع مثل يوضح المبدأ الأول ، وركود الإسلام في القرون الخمسة الأخيرة مثل يوضح لنا المبدأ الثاني . إذن فما أساس الحركة في بناء الإسلام ؟ إن هذا الأساس أو المبدأ هو «الاجتهاد» .

والاجتهاد لغة : بذل الوسع ، وهو في اصطلاح الفقهاء استعمال الرأي للوصول إلى حكم فقهي . وأصل الاجتهاد على ما أعتقد هو قول القرآن في آية مشهورة : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾[1] . ونجد تلميحًا أقوى إلى الاجتهاد في حديث للرسول المصطفى ﷺ ، فقد روي أن النبي ﷺ قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن واليًا : «كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ قال :

(١) العنكبوت : ٦٩ . (المترجم) .

أقضي بما في كتاب الله . قال : فإن لم يكن في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسوله . قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد رأيي »[1] .

على أن الباحث في تاريخ الإسلام يعلم تمام العلم أن التفكير التشريعي المنظم أصبح مع انتشار دولة الإسلام ضرورة لا مفر منها . ولهذا انكب الرعيل الأول من فقهاء الشريعة ، من كان منهم من أصل عربي ومن كان من أصل غير عربي على العمل الموصول في هذا السبيل حتى انتهى ما بذلوه من جهد إلى ذلك التراث الضخم من التفكير الفقهي الذي يتمثل في المذاهب المعمول بها . وهذه المذاهب تجعل الاجتهاد على ثلاث درجات :

١ـ حق كامل في التشريع، وهو يكاد يكون مقصوراً على أصحاب المذاهب .

٢ـ حق نسبي فيه ويمارس في حدود مذهب معين .

٣ـ حق خاص يتعلق بتعيين القاعدة الشرعية التي يصح تطبيقها في حالة خاصة لم يعينها أصحاب المذاهب .

وسأتناول في بحثي هذا الكلام على النوع الأول من الاجتهاد ، أي الحق الكامل في التشريع . لقد سلّم أهل السنة بهذا النوع من الاجتهاد من ناحية إمكانه النظري، ولكنهم أنكروا دائمًا تطبيقه العملي منذ أن وضعت المذاهب؛ وذلك لأن الاجتهاد الكامل أحيط بشروط يكاد يستحيل توافرها في فرد واحد .

ومثل هذا الاتجاه يبدو شديد القرابة في نظام يقوم في جوهره على

---

(١) روي ابن عبد البر عن معاذ أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال له : كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ قال أقضي بما في كتاب الله . قال : فإن لم يكن في كتاب الله ، قال : فبسنة رسول الله ﷺ . قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال اجتهد رأيي ولا آلوا . قال : فضرب بيده في صدري ، وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله » . انظر: جامع بيان العلم وفضله .ص١٣٢، (المترجم) .

الأسس التي وردت في القرآن الذي يرى أن الحياة في جوهرها متغيرة . ولهذا لابدّ لنا قبل مواصلة البحث من أن نتحري أسباب هذا الاتجاه العقلي الذي ردّ شريعة الإسلام إلى حالة تكاد تصل إلى الجمود . يظن بعض الكتاب الأوروبيين أن طابع الجمود في القانون الإسلامي يرجع إلى أثر الأتراك . وهذا رأي سطحي في جملته وتفصيله ؛ لأن مدارس الفقه الإسلامي تقررت ورسخت أقدامها قبل أن يكون للترك تأثير في تاريخ الإسلام بزمن طويل ، والرأي عندي أن الأسباب الحقيقية كما يأتي :

١ـ أننا نعرف جميعًا الحركة العقلية التي ظهرت في الإسلام في صدر الدولة العباسية وما أثارته من خلافات مريرة . خذ مثلاً مسألة الخلاف الخطير بين الفريقين ، حول رأي أهل السنة في قدم القرآن ، فقد أنكر العقليون هذا الرأي؛ لأنهم ظنوا أنه ليس إلا صورة أخرى لعقيدة المسيحيين في قدم « الكلمة »[1] ، ومن ناحية أخرى فإن أهل السنة ـ وقد أيدهم كل التأييد رجال الدولة العباسية في أواخر عهدها تخوفًا مما يسفر عن آراء العقليين من نتائج سياسية ـ كانوا يرون أن العقليين بإنكارهم لقدم القرآن يقوّضون دعائم الجماعة الإسلامية . خذ مثلاً النظّام[2] فقد كان ينكر الأحاديث ، وصرّح بأن أبا هريرة لم يكن ثقة في روايته . وهكذا فإن عدم البواعث الحقيقية للحركة العقلية من ناحية ، ومغالاة بعض العقليين في أفكارهم من غير قيد من ناحية أخرى ، جعل أهل السنة يعتبرون هذه الحركة عاملاً من عوامل الانحلال ، ويعدّونها خطراً على استقرار الإسلام من حيث هو دستور اجتماعي . فكان

---

(١) يستعمل المسيحيون لفظ « الكلمة » ترجمة للأصل اليوناني "Logos" قاصدين بها الشخص الثاني في الثالوث المقدس قبل الحلول أو التجسد ، كما يستعملونها قاصدين بها الكتاب المقدس . (مهدي علام) .

(٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ البلخي المشهور بالنّظام المتوفي سنة ٢٢١ ـ ٢٣١م رأس فرقة تنسب إليه ـ وكان ينكر حجية الإجماع والقياس . ويقول على قول الإمام المعصوم كما يفعل الشيعة . انظر تفاصيل ذلك في الملل والنحل جـ١ ص٧٢ وما بعدها ، وتاريخ الفلسفة في الإسلام ص٥٩ وما بعدها .

قصدهم الرئيسي هو الإبقاء على الوحدة الاجتماعية الإسلامية ، ولم يكن من سبيل لتحقيق ذلك إلا استخدام ما للشريعة من قوّة مقيِّدة ملزمة ، والاحتفاظ ببناء نظامهم التشريعي على أدق صورة ممكنة .

٢- ثم كانت نشأة التصوف التزهدي ونموّه متأثراً في تطوره التدريجي بطابع غير إسلامي ، وهو جانب نظري بحت ، فكان مسئولاً إلى حدّ كبير عن هذا الاتجاه ، وقوّى في شطره الديني البحت نوعًا من التمرد على تخريجات الفقهاء المتقدمين . وخير مثال على هذا سفيان الثوري ، فقد كان من أدق الفقهاء في عصره وأوشك أن يضع مذهبًا في الفقه . ولكن فرط روحانيته وعقم الجدل الفقهي في عصره جعلاه يولي وجهه شطر التصوف ، والتصوف في جانبه النظري الذي تطور فيما بعد كان صورة من صور التفكير الحرّ على وفاق مع الحركة العقلية ، وخلق بإصراره على التفرقة بين الظاهر والباطن نزعة من عدم اللامبالاة بكل ما يتصل بالظاهر دون الباطن .

وهذه الروح التي تتضمن الانصراف التام إلى عوالم أخرى ، وهي الروح التي طبع بها التصوف في عصوره الأخيرة حجبت أنظار الناس عن ناحية هامة من نواحي الإسلام بوصفه دستوراً اجتماعيًّا ، كما أن إفساحه في المجال لتفكير طليق في شطره النظري قد اجتذب إليه خير العقول في الإسلام وأشربها في النهاية روحه . وبهذا أصبحت دولة الإسلام على وجه العموم في قبضة رجال مُقاربين (من أواسط الأذكياء) . ولم يجد جمهور المسلمين من غير المفكرين من هو خير من هؤلاء ليقودهم ، فرأوا أن خير ضمان لهم هو اتباع المذاهب في تسليم أعمى .

٣- وعلى رأس هذا كله حدث تخريب بغداد – وهي مركز الحياة الإسلامية – في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي .

ولقد كان تدميرها مصيبة فادحة يصفها جميع المؤرخين الذين عاصروا

غزو التتار في خوف مهموس على مستقبل الإسلام .. وكان من الطبيعي ، في مثل هذا العصر من الانحلال السياسي ، أن يخشى رجال الفكر من المحافظين وقوع انحلال آخر ، فركزوا جهودهم كلها في أمر واحد : هو الاحتفاظ بحياة اجتماعية مطّردة واحدة للناس جميعًا ، وأبدوا في سبيل ذلك غيرة شديدة ؛ فأنكروا كل تجديد في أحكام الفقه التي وضعها الرعيل الأول من الفقهاء . وكان النظام الاجتماعي بيت القصيد في تفكيرهم . وليس من شك في أنهم كانوا على شيء من الصواب ؛ لأن النظام يقاوم قوى الانحلال إلى حد ما . على أنه قد فاتهم ، كما فات علماءنا المحدثين كذلك ، أن مصير شعب من الشعوب لا يتوقف على النظام بقدر ما يتوقف على قيمة الأفراد وقوتهم . والجماعة التي يسودها التنظيم الزائد يتلاشى فيها الفرد من الوجود تلاشيًا تامًّا ؛ إذ هو يجني قطاف كل ما حوله من تفكير اجتماعي ، ولكنه يفقد روحه هو . ولهذا فإن تبجيل التاريخ الماضي تبجيلاً زائفاً وبعثه المصطنع ليس علاجًا لانحلال شعب من الشعوب ، وقد أحسن كاتب من المحدثين تصوير ذلك فقال : «إن حكم التاريخ هو أن الأفكار البالية لم تقم لها قائمة أبداً بين قوم بليت على أيديهم» .

وعلى هذا فالقوّة الفعالة الوحيدة التي تقاوم قوى الانحلال في شعب من الشعوب هي تنشئة أفراد ذوي فردية قوية . ومثل هؤلاء الأفراد هم وحدهم الذين تتجلى فيهم أعماق الحياة ، فهم يجهرون بمقاييس جديدة نبدأ نرى في ضوئها أن بيئتنا ليست واجبة الحرمة في كل شيء ، بل تفتقر إلى التعديل. والميل إلى المبالغة في التنظيم بإظهار احترام زائف للماضي ، الأمر الذي نلاحظه عند فقهاء المسلمين في القرن الثالث عشر وما تلاه ، كان مخالفًا لروح الإسلام ، ومن ثم حدث رد فعل قوي على يد ابن تيمية ؛ وهو من أعظم الكتاب همة وأقواهم في الدعوة إلى الإسلام . ولد ابن تيمية في

سنة ١٢٦٣م بعد تدمير بغداد بخمسة أعوام[١] .

ونشأ ابن تيمية على مذهب ابن حنبل ، وبما أنه أعطى نفسه حق الاجتهاد فقد خرج بذلك على من يحرّمونه ويقولون بإقفال بابه ، واستأنف النظر في الأصول الأولى ليصدر عنها من جديد ، ونهج منهج ابن حزم - مؤسس مذهب الظاهرية في الشريعة - في إنكار ما ذهب إليه الحنفية من تقرير لأحكام على أساس القياس والإجماع كما فهمها قدماء الأصوليين ؛ لأن الإجماع في رأيه أساس كل خرافة ، وليس من شك في صواب رأيه إذا وضعنا موضع الاعتبار ما ساد عهده من انحلال خلقي وضعف في التفكير العقلي .

وفي القرن السادس عشر الميلادي نادى السيوطي بأن له حق الاجتهاد ، وزاد على ذلك قوله بظهور إمام مصلح في مستهل كل قرن من الزمان . ولكن تعاليم ابن تيمية لقيت خير تعبير عنها في حركة مفعمة باحتمالات كثيرة قامت خلال القرن الثامن عشر الميلادي على رمال نجد التي وصفها ماكدونلد "Macdonld" بأنها « أطهر بقعة في عالم الإسلام الذي دبّ إليه الانحلال » . وهذه الحركة هي الحركة الوهابية ، ،وهي في الحق أول نبضات الحياة في عالم الإسلام الحديث ، وقد كانت هذه الحركة مصدر الإلهام بصفة مباشرة أو غير مباشرة لمعظم الحركات الكبرى الحديثة بين مسلمي آسيا وأفريقية كالحركة السنوسية ، وحركة الجامعة الإسلامية ، والحركة البابية التي ليست سوى صدى فارسي للإصلاح الديني العربي .

ولد محمد بن عبد الوهاب المصلح المتطهر العظيم في سنة ١٧٠٠م ،

---

(١) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن تيمية الحراني تصدى للانتصار لمذهب السلف وبالغ في الرد على مذهب الاشاعرة ، وصدع بالنكير عليهم وعلى الرافضة وعلى الصوفية ، افترق الناس فيه فريقين : فريق يقتدي به ويروي أنه شيخ الإسلام ، وفريق يبدعه ويضلله - انظر المقريزي جـ٤ ص١٨٤ - ١٨٥ . (المترجم)

وتلقى العلم في المدينة ، ثم رحل إلى ربوع فارس ونجح آخر الأمر في إشاعة الروح التي تأججت في نفسه الحائرة ونشرها في العالم الإسلامي كله . وكانت روحه شبيهة بروح أحد تلاميذ الغزالي - وهو محمد بن تومرت[1] المصلح الديني الذي ظهر إبان انحلال الأندلس الإسلامي فبعث فيهم روحًا جديدة . وليس يعنينا هنا من الحركة الوهابية ناحيتها السياسية التي قضت عليها جيوش محمد على باشا . ولكن الشيء الجوهري الذي يلاحظ فيها هو روح التحرر الظاهرة ، وإن كانت هذه الحركة في ذاتها محافظة أيضًا تتمسك بالقديم على طريقتها الخاصة . فبينما تتمرد على قصر حق الاجتهاد على أصحاب المذاهب ، وتُصِرُّ في قوة على القول بحق الاجتهاد ، فإن نظرها إلى الماضي خلا من النقد والتمحيص خلوًّا تامًّا ، وفي أمور التشريع تعتمد في الجملة على السنة النبوية .

وإذا انتقلنا إلى تركيا فإنا نجد أن فكرة الاجتهاد ، وقد ثبتت أقدامها وبُسِطَتْ في آفاقها آراء فلسفية حديثة ، كانت تفعل فعلها منذ زمان طويل في التفكير الديني والسياسي للشعب التركي ، ويبدو هذا واضحًا في نظرية جديدة عن الفقه الإسلامي ، قال بها حليم ثابت ، وأقامها على أفكار اجتماعية عصرية . وإذا كانت نهضة الإسلام أمرًا واقعًا ، وأنا أعتقد أنها أمر واقع ، فلابدّ لنا من أن نفعل يومًا ما ما فعله الترك . فنعيد النظر في تراثنا العقلي . فإذا لم نستطع أن نضيف جديداً إلى التفكير الإسلامي العام فقد نوفق - عن طريق النقد المحافظ السديد - في كبح جماح حركة التحلل من الدين التي تنتشر بسرعة في العالم الإسلامي .

---

(١) مصلح ديني مراكشي ، مشهور ، يعرف بمهدي الموحدين ، تأثر في آرائه بابن حزم ، ثم رحل إلى المشرق وتشبع بأفكار الغزالي ، فلما عاد إلى المغرب بدأ دعوته الإصلاحية وألف بحوثًا مختلفة باللسان البربري ، منها رسالة التوحيد ، وزعم أنه المهدي ، واصطنع نسبًا ينتهي به إلى علي بن أبي طالب . وتوفي ابن تومرت سنة ٥٢٢ أو سنة ٥٢٤هـ ، انظر دائرة المعارف الإسلامية م١ ص١٠٦-١٠٩ .

وسأبدأ الآن في إعطائكم فكرة عن التفكير السياسي الديني في تركيا تبيّن لكم كيف يتجلى أثر الاجتهاد في التفكير والنشاط في العصر الحديث في هذه البلاد .

كان في تركيا إلى عهد غير بعيد نوعان رئيسيان من التفكير يمثلهما الحزب الوطني وحزب الإصلاح الديني .

وكان الحزب الوطني يجعل الاعتبار الأول للدولة لا للدين . ولم يكن للدين من حيث هو دين ، في نظر مفكري هذا الحزب وظيفة قائمة بذاتها ، بل كانوا يرون أن الدولة هي العامل الجوهري في حياة الأمة وأنها هي التي تشكل جميع العوامل الأخرى في طبيعتها ووظائفها ، وبهذا أنكروا رأي القدماء في وظيفة الدولة والدين، وأصرّوا على التفرقة بين السلطة المدنية والسلطة الدينية ، ولا شك أن تكوين الإسلام ، بوصفه نظامًا دينيًّا سياسيًّا ، يجيز مثل هذا الرأي ، وإن كنت أرى أنه من الخطأ أن نفترض أن فكرة الدولة أقوى ، وأنها تسيطر على جميع الأفكار الأخرى التي ينطوي عليها نظام الإسلام . فليس في الإسلام سلطة روحية وسلطة زمنية تتمايز كل منهما على الأخرى .

وطبيعة أي عمل مهما كان دنيويًّا في فحواه إنما تشكلها النزعة العقلية التي تسيطر على القائم بهذا العمل . فما وراء العمل من تفكير لا تراه العين هو الذي يشكل آخر الأمر طبيعته . والعمل يكون دنيويًّا أو طالحًا إذا صدر عن روح بعيدة عما للحياة من مزيج لا نهاية لعناصره ، ويكون روحانيًا إذا صدر بوحي من هذا المزيج ، والحقيقة في نظر الإسلام هي بعينها تبدو دينًا إذا نظرنا إليها من حية ، وتبدو دولة إذا نظرنا إليها من ناحية أخرى . وليس صحيحًا أن يقال : إن الدين والدولة جانبان أو وجهان لشيء واحد ، فالإسلام حقيقة مفردة لا تقبل التبديل ، وهو يبدو في صورة أو أخرى بحسب اختلاف نظرك إليه . وهذا أمر بعيد الأثر ، وتوضيحه توضيحًا وافيًا يزج بنا في بحث فلسفي عميق . وحسبنا أن نورد أن هذا الخطأ القديم نشأ عن تفريع

وحدة الإنسان إلى حقيقتين منفصلتين الزمن ، تتصل إحداهما بالأخرى على وجه ما ، ولكنهما أساسيًا متضادتان ،والحق هو أن المادة هي الروح مضافة إلى الزمان المكاني . والوحدة التي نسميها الإنسان هي جسم إذا نظرت إلى عملها بالنسبة لما نسميه بالعلم الخارجي ، وهي عقل أو نفس إذا نظرت إلى عملها باعتبار ما له من غاية ، وإلى المثل الأعلى الذي يستهدفه هذا العمل .

وروح « التوحيد » بوصفه فكرة قابلة للتنفيذ هو المساواة والاتحاد والحرية ، والدولة في نظر الإسلام هي محاولة تبذل بقصد تحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوى مكانية زمانية ، وهي إلهام لتحقيق هذه المبادئ في نظام إنساني معيّن ، والدولة في الإسلام ليست ثيوقراطية[1] أي دينية ، إلا بهذا المعنى وحده، لا بمعنى أن على رأسها خليفة الله على الأرض يستطيع دائماً أن يستر إرادته المستبدّة وراء عصمته المزعومة . وقد غاب هذا الاعتبار الهام عن أنظار نقاد الإسلام . فالحقيقة القصوى في نظر القرآن روحية، ووجودها يتحقق في نشاطها الدنيوي . والروح تجد فرصها في الطبيعي والمادي والدنيوي . فكل ما هو دنيوي إذن هو طاهر وديني في جذور وجوده . وأعظم خدمة أدّاها التفكير العصري إلى الإسلام، بل في حقيقة الأمر إلى كل دين ، هي تمحيص ما نسميه ماديًّا أو طبيعيًّا تمحيصاً أظهر أن المادي فحسب لا يكون له حقيقة إلى أن نكشف عن أصلها متأصلاً فيما هو روحاني ، فليس ثمة دنيا دنسة ، وكل هذه الكثرة من الكائنات المادية إنما هي مجال تحقق الروح وجودها فيه ، فالكل أرض طهور ، ولقد صوّر النبي هذا المعنى أجمل تصوير بقوله : « جعلت لنا الأرض كلها مسجداً »[2] .

---

(١) Theocracy كلمة مأخوذة من كلمتين يونانيتين، إحداهما ثيوس بمعنى الله، وقراطوس بمعنى قوة أو سلطان ، وهي عبارة عن الجماعة التي تعتبر سلطان الحكم من أمر الله يتولاه بواسطة سفرائه . (المترجم)

(٢) روى الإمام مسلم في صحيحه قال : حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ، حدثنا محمد بن فضيل عن أبي مالك الأشجعي عن ربعي عن حذيفة قال : قال رسول الله ﷺ : فضلنا على الناس بثلاث : جعلت صفوفنا كصفوف الملائكة ، وجعلت لنا الأرض كلها مسجداً ، وجعلت تربتها لنا طهوراً إذا لم نجد الماء» انظر ص١٩٤ جـ١ ، طبعة الحلبي سنة ١٣٤٨هـ .

فالدولة في نظر الإسلام ليست إلا محاولة لتحقيق الروحانية في بناء المجتمع الإنساني ، وبهذا المعنى تكون كل دولة ليست مؤسسة على مجرد السيادة والسلطان بل تهدف إلى تحقيق المبادئ المثالية ، دولة ثيوقراطية .

إن رجال الحزب الوطني التركي استقوا ، في الواقع ، فكرة الفصل بين الدين والدولة من تاريخ النظريات السياسية الأوربية . فالمسيحية البدائية لم تقم كوحدة سياسية أو مدنية ، وإنما كانت نظاماً من الرهبنة في عالم غير طهور ، لا تحفل بأمور الدنيا ، وتدين للسلطة الرومانية بالطاعة في كل أمر تقريباً ، وكان من نتيجة هذا ، أن الدولة عندما أصبحت مسيحية وقفت هي والكنيسة موقف التعارض بوصفهما قوتين متمايزتين شجر بينهما الخلاف على تنازع الاختصاص ، ودبّت بينهما لذلك خصومات لا حد لها . ومثل هذا لم يكن من الممكن أن يقع في الإسلام ؛ لأن الإسلام كان من أول أمره مجتمعاً مدنيًّا عني بشئون الدنيا ، وأخذ عن القرآن طائفة من المبادئ التشريعية البسيطة ، كالألواح الاثنى عشر في التشريع الروماني ، انطوت ، كما أسفرت التجارب على إمكانيات عظيمة للتوسع والتطور عن طريق التأويل والتفسير .

وعلى هذا فالنظرية التي تقول بقومية الدولة تجرنا إلى الخطأ من حيث إنها تفترض ثنائية لا وجود لها في الإسلام .

ومن جهة أخرى كان حزب الإصلاح الديني ، بزعامة سعيد حليم باشا ، يلح في أن الوضع الأساسي في الإسلام هو تنسيق يجمع بين المثالية والواقعية؛ وأنه - بوصفه وحدة تجمع هذه الحقائق الأزلية (الحرية والمساواة والتضامن) - ليس له وطن معين ينسب إليه . يقول الصدر الأعظم : « كما أنه لا توجد رياضة إنجليزية أو فلك ألماني ، أو كيمياء فرنسية ، فليس يوجد كذلك إسلام تركي أوعربي أو فارسي أو هندي . وكما أن الصبغة العالمية للحقائق العلمية

تولّد شتاتًا من ثقافات قومية علمية ، تمثل في مجموعها المعرفة الإنسانية ، فكذلك بما يشبه هذا الأسلوب شيء من المعرفة العالمية لحقائق الإسلام أنواعًا من المثل العليا القومية والأخلاقية والاجتماعية» . والثقافة العصرية القائمة ، كما هي الآن على الأثرة القومية، ليست في رأي الكاتب البعيد النظر إلا صورة أخرى من صور الهمجية . وقد نشأت عن تطور في التصنيع جاوز حدوده ، وبه يرضى الناس غرائزهم وميولهم البدائية . على أن الكاتب ينعي أن المثل الاجتماعية والأخلاقية في الإسلام بعدت عن الإسلام شيئًا فشيئًا ، على مر الأيام بتأثير من الخلق المحلي والخرافات التى كنت سائدة قبل الإسلام ، في الشعوب الإسلامية .وقد أصبحت هذه المثل العليا الآن فارسية أو تركية أو عربية أكثر منها إسلامية ، ومبدأ التوحيد الطاهر النقي كاد أن يطبع بطابع من الوثنية ، وضاعت الصفة العالمية العامة لمثل الإسلام الأخلاقية نتيجة لحركة القوميات المحلية . وعلى هذا فالسبيل الوحيد أمامنا هو أن ننزع عن الإسلام هذه القشرة الجافة التي أحالت إلى الجمود نظرة إلى الحياة كانت في جوهرها دائبة الحركة والنشاط، وأن نعيد الكشف عن الحقائق الأصلية حقائق الحرية والمساواة والاتحاد ، فنقيم على أساسها الأول في البساطة والعالمية ، مثلنا العليا في الأخلاق والاجتماع والسياسة ، هذه هي آراء الصدر الأعظم في تركيا ، وترون منها أنه نهج نهجًا فكريًّا أكثر اتفاقًا مع روح الإسلام ، فانتهى تقريبًا إلى النتيجة التي وصل إليها الحزب الوطني ، أي إلى القول بحق الاجتهاد رغبة في إقامة الشريعة من جديد على ضوء الفكر والخبرة في العصر الحديث .

لننظر الآن كيف مارس المجلس الوطني الكبير حق الاجتهاد فيما يتعلق بنظام الخلافة، إن تنصيب خليفة أو إمام أمر محتوم لا غنى عنه طبقًا لرأي أهل السنة . وأول سؤال يرد في موضوع الخلافة هو هل ينبغي أن تسند

الخلافة إلى شخص مفرد ؟ وقد أجاب الاجتهاد التركي عن هذا بأن روح الإسلام تجيز إسناد الخلافة أو الإمامة إلى جماعة من الناس و إلى مجلس منتخب ، وعلى قدر ما أعلم ، لم يبدِ فقهاء الدين من المسلمين في مصر والهند حتى الآن رأيهم في هذا الموضوع . أما أنا فأعتقد أن الرأي التركي رأي جد سليم . ولا يكاد يوجد ما يدعو إلى الجدل فيه . ونظام الحكم الجمهوري لا يتفق مع روح الإسلام فحسب . بل لقد أصبح كذلك ضروريًا من الضرورات ؛ نظرًا للقوى الجديدة التي انطلقت من عقالها في العالم الإسلامي .

ولكي نفهم الرأي التركي ، نسترشد برأي ابن خلدون ، وهو أول مسلم كتب في فلسفة التاريخ ، يذكر ابن خلدون في مقدمته المشهورة ثلاثة آراء مختلفة في موضوع الخلافة أو الإمامة الكبرى في الإسلام[1] .

الأول : يقول : إن الإمامة الكبرى نظام أوجبه الشرع ؛ ومن ثم لا يمكن صرف النظر عنها .

الثاني : يقول : إن نصب الإمام واجب بالعقل لضرورة الاجتماع .

الثالث : يذهب إلى أن نصب الإمام ليس واجبًا ، وهو قول الخوارج.

ويظهر أن الترك عدلوا عن الرأي الأول إلى الرأي الثاني ، أي إلى رأي المعتزلة الذين يذهبون إلى أن تنصيب الإمام أمر تدعو إليه ضرورة الاجتماع لا غير، ويدافع الترك عن رأيهم هذا فيقولون : ينبغي أن نهتدي في تفكيرنا السياسي، بتجاربنا السياسية الماضية التي تدل دلالة لا تقبل الخطأ على أن فكرة الإمامة الكبرى قد أخفقت عند تطبيقها . لقد كانت الخلافة فكرة قابلة للتنفيذ عندما كانت الإمبراطورية الإسلامية متحدة الأواصر سليمة البنيان ، فلما انقسمت على نفسها تفرقت شيعًا ، تخلّفت عنها وحدات سياسية

(١) انظر :مقدمة ابن خلدون ، ص١٣٤وما بعدها ،طبعة المطبعة البهية المصرية (المترجم) .

مستقلة ، فأصبحت فكرة الخلافة غير ممكنة التنفيذ ، وضاعت صلاحيتها؛ لأن تكون عاملاً حيًّا في تنظيم العالم الإسلامي في العصر الحديث ، وهذا الإخفاق ، فضلاً عن عدم تحقيقه لأي غرض مفيد ، قد أصبح حائلاً دون عودة الوحدة بين الدول الإسلامية المستقلة. فقد وقفت إيران نائية عن الترك لاختلاف عقائدها في أمر الخلافة ؛ ونُظِرَ إلى أهل مراكش في ريبة وحذر ؛ وتحرك في صدر بلاد العرب طموح شخصي ؛ وكل هذا الانقسام قد دب بين الدول الإسلامية من أجل مجرد رمز على سلطان ذهب وانقضى منذ عهد بعيد . ولقد يستمر الترك في محاجّتهم قائلين: لم لا نهتدي في تفكيرنا السياسي بما علّمته لنا التجارب ؟ ألم يسقط القاضي أبو بكر الباقلاني[1] شرط القرشية في الخلافة ، نتيجة لحقائق التجارب في الحياة . أي لما أدرك قريشًا من الاضمحلال السياسي وما نشأ عنه من عجزها عن حكم العالم الإسلامي ؟ ومنذ قرون أدلى ابن خلدون بما يقارب هذه الحجة، مع أنه كان يعتقد في وجوب اشتراط القرشية في الخليفة ، فهو يقول: إنه ما دامت سلطة (عصبية) قريش قد اضمحلت ، فلا معدى عن قبول أقوى رجل في سلطانه (عصبيته) إمامًا في الدولة التي يتمتع فيها بسلطته[2] . وهكذا يدرك ابن خلدون منطق الحقائق القاسي فيشير برأي قد يعتبر أول صورة داجية للإسلام الدولي الذي يلوح في أفق عصرنا هذا . هذه هي النزعة التي ينزع إليها التركي في العصر الحديث مستوحيًا، على النحو الذي يفعله ، حقائق التجربة، لا تفكير الفقهاء المتفلسفين الذين عاشوا وفكروا تحت ظلال أحوال من الحياة متباينة .

---

(١) القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن القاسم المعروف بالباقلاني البصري الأشعري المتوفي سنة ٤٠٣هـ (١٠١٣م) .

(٢) راجع : تفصيل الموضوع بنصه في المقدمة ص٢١٧، طبعة المطبعة الشرقية سنة ١٣٢٧هـ (م. ع).

والرأي عندي هو أن هذه الحجج إذا قدّرت تقديراً صحيحًا ، فإنها تدل على مولد مثال دولي هو - على الرغم من أنه جوهر الإسلام ولبّه - قد حجبه حتى الآن ، أو بالأحرى حل محله الفتح العربي في القرون الأولى لظهور الإسلام ، ويتجلى هذا المثال الجديد على أوضح ما يكون في قصائد «ضيا» الشاعر الوطني العظيم، الذي كان لقصائده التي استلهمها من فلسفة أوجست كونت Augustus Conte أثر عظيم في تشكيل الفكر التركي الحديث .

وهاكم ملخصًا لإحدى قصائده نقلتها عن الترجمة الألمانية االتي قام بها الأستاذ فيشر Fisher : «لكي يكون للإسلام وحدة سياسية قوية حقًّا ، يجب أولاً أن تصبح البلاد الإسلامية دولاً مستقلة ، ثم تخضع جميعًا لسلطان خليفة واحد . وهل يستطاع أمر كهذا في الوقت الحاضر ؟ إن لم يكن هذا ميسوراً االيوم فلا مفر لنا من الانتظار . وفي الوقت نفسه يجب على الخليفة أن ينظم بيته هو ، وأن يقيم القواعد لدولة عصرية صالحة ، فالضعيف لا يلقى في العالم الدولي رحمة من أحد ، والقوى وحده هو الذي يستحق الاحترام» .

هذه السطور تدل في وضوح على اتجاه الإسلام الحديث . فكل شعب من شعوب الإسلام يجب أن يُشغل بنفسه في الوقت الحاضر ، وأن يركز اهتمامه مؤقتًا في شئونه وحده ، إلى أن تصبح شعوبه جميعًا قوية قادرة على تأليف أسرة حية من جمهوريات قوية ؛ والوحدة الحية الحقة في نظر المفكرين القوميين ليس من اليسير تحقيقها بمجرد وجود سلطة عليا رمزية ، بل تتجلى حقًّا في تعدد الوحدات الحرة المستقلة التي تقضي على ما بينها من تنافس في الجنس ، وتنشئ بينها روابط من وحدة الأمل الروحاني المشترك .

ويخيّل لي أن الله جل جلاله ينير السبيل أمامنا تدريجيًا إلى أن الإسلام

ليس قومية ، ولا فتحًا أو استعمارًا ، وإنما هو رابطة أمم تسلّم بما بينها من حدود صناعية وتشعر بما بينها من فوارق جنسية قصد بها تسهيل التعارف على كل شعب لا تقييد الأفق الاجتماعي لأعضاء هذه الرابطة .

وللشاعر السابق قصيدة عنوانها « الدين والعلم » تلقي المقطوعة الآتية منها بصيصًا آخر من الضوء على الرأي الديني العام الذي يتكيف اليوم في العالم الإسلامي شيئًا فشيئًا .

يقول الشاعر : « من هم أول من طالع الناس بالهداية الروحانية ؟ لا ريب في أنهم الأنبياء والقديسون . فلقد أخذ الدين بيد الفلسفة في كل عهد وقاد خطاها ، وبنوره وحده استضاءت الأخلاق والفنون . غير أن الدين يضعف ويفقد حماسته الأولى ويختفي القديسون ، وتصبح الزعامة الروحية تراثًا اسميًّا يرثه فقهاء الشريعة ، ونجم الهدي الذي يهتدي به فقهاء الشريعة هو السنن ، ويكرهون الدين على سلوك هذا المسلك[1] .

أما الفلسفة فتقول : « إن النجم الذي اهتدى بنوره هو العقل ، فاذهبوا أنتم إلى اليمين ، وسأذهب أنا إلى الشمال » . والدين والفلسفة كلاهما يدّعي الروح ، وكلاهما يجذبها إلى ناحيته ، وبينما يكون هذا الصراع محتدمًا ، تضع التجربة حَملها فتلد مولودها وهو العلم الواقعي ، ويصبح هذا الزعيم الصغير الذي يقود العقل فيقول : إن سنن الأوائل هي التاريخ ، والعقل هو منهج التاريخ ، كلاهما يفسر ويؤول ويرغب في بلوغ ذلك الشيء الذي لا يمكن تحديده ، ولكن ما ذلك الشيء ؟ أهو قلب هذبته الروح؟ . وإذا كان الأمر كذلك فاستمع إلى كلمتي النهائية : الدين هو العلم الواقعي .

---

(١) للأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده رأي كهذا بسطه في تفسيره للقرآن تكلم فيه عن أطوار ثلاثة تمر بها الإنسانية ؛ ويقول في وصف الطور الثالث : « ثم يظهر طور ثالث ، ذلك أنه إذا طال الأمد على عهد النبي ، قست القلوب ، وأظلمت النفوس ، وغلبت الشهوات ، وضعف العلم لسير الدعوة ، واستعمل أهل العلم بالدين نصوص الدين فيما يضيع حكم الدين ... الخ » انظر : تفسير المنار جـ٢ ص٢٩٥ ، الخ .

وهدفه هو تهذيب قلب الإنسان » .

وهذه السطور الجميلة تبين كيف أجاد الشاعر في اصطناع نظرية أوجست كونت التي تقول بأن العقل الإنساني مر بأطوار ثلاثة : طور الدين ، وطور الفلسفة ، وطور العلم ؛ لتلائم وجهة النظر الإسلامية .

وما تضمنته هذه الأبيات من رأي في الدين يعيِّن أيضاً موقف الشاعر من اللغة العربية في منهج التعليم التركي .

يقول الشاعر : «إن الأرض التي يجلجل فيها صوت المؤذن للصلاة باللغة التركية ؛ والتي يدرك فيها المصلون معنى ما يتلون في صلواتهم ؛ والأرض التي يعلّم فيها القرآن باللغة التركية ؛ وحيث يفهم كل إنسان فهماً واضحاً ، كبيراً كان أو صغيراً ، أوامر الله ، يا ابن تركيا هذه الأرض هي وطنك !» .

وإذا كانت غاية الدين تهذيب القلب فلابد له من أن ينفذ إلى أعماق الروح، وهنا يرى الشاعر أن الدين لا يتيسر له النفاذ إلى أعماق النفس على خير وجه إلا إذا صيغت أوامره وعظاته بلغتها الوطنية . ومعظم الناس في الهند سيسخطون على هذا التحول الذي تحل فيه التركية محل العربية .

واجتهاد هذا الشاعر ترد عليه اعتراضات جدّية كما سيتبيّن فيما بعد ، ولكن ينبغي أن نقرر أن الإصلاح الذي نادى به ليس من غير شبيه في تاريخ الإسلام . فنحن نجد أن محمد بن تومرت مهدى الأندلس[1] الذي كان من برابرة المغرب ، عندما أقام دولة الموحدين الدينية ، رأى لمصلحة الأميين من البربر أن يترجم القرآن إلى لغتهم ، وأن يؤذن للصلاة بها . كما حتم على موظفي الحكومة جميعاً أن يعرفوا لغة البربر .

ويبسط الشاعر التركي في مقطوعة أخرى رأيه فيما ينبغي أن تكون عليه المرأة، وقد دفعته حماسته إلى المساواة بين الرجل والمرأة على إعلان رغبته في

(١) انظر ترجمة ابن تومرت في تاريخ ابن الأثير ، جـ١٠ ، ص٤٠٠ - ٤٠٧، وفي كتاب العبر لابن خلدون جـ٦ ص٢٢٥ - ٢٢٩ . (المترجم)

إحداث تغييرات جوهرية في أحكام الأحوال الشخصية في الإسلام ، وتعديل الطريقة التي تفهم بها هذه الأحكام وتطبق في الوقت الحاضر فيقول :

ها هي المرأة ! أو أختي ، أو بنتي، هي التي توقظ أنبل العواطف في أعماق وجودي .

ها هي حبيبتي ؛ هي شمسي ، هي قمري ، هي نجمي ، إنها هي التي تقدرني على فهم شعر الحياة ! فكيف يمكن أن تعتبر شريعة الله المقدسة هؤلاء المخلوقات الجميلة ، كائنات حقيرة الشأن ؟ لابد أن يكون هناك خطأ في تفسير العلماء للقرآن ؟

إن الأسرة هي أساس الأمة والدولة ! وما دمنا لا ندرك حقيقة شأن المرأة، فإن حياتنا القومية تظل ناقصة .

إن تنشئة الأسرة يجب أن تجري على أساس العدالة ، ولهذا لابد من مساواة المرأة بالرجل في ثلاثة أمور : في الطلاق ، والانفصال ، والميراث . ومادامت المرأة تعد نصف الرجل في الميراث ، وربعه في عدد الأزواج ، فلن ترقى الأسرة، ولن ترقى البلاد . لقد فتحنا للقضاء محاكم وطنية تقضي في الحقوق الأخرى ، وتركنا الأسرة في أيدي مذاهب الفقهاء. ولا أدري لماذا تخلينا عن نصرة المرأة ؟ أليست المرأة تعمل في سبيل البلاد ؟ أم يجب عليها أن تثور ، وتتخذ من إبرتها سلاحًا فاتكًا تنتزع به حقوقها من بين أيدينا ؟ » .

إن تركيا ، في الحق ، هي الأمة الإسلامية الوحيدة التي نفضت عن نفسها سبات العقائد الجامدة ، واستيقظت من الرقاد الفكري ، وهي وحدها التي نادت بحقها في الحرية العقلية ، وهي وحدها التي انتقلت من العالم المثالي إلى العالم الواقعي ، تلك النقلة التي تستتبع كفاحًا مريرًا في ميدان العقل والأخلاق .

والتشابك المتزايد في حياة فسيحة الأرجاء مفعمة بالحركة لابد أن

يستحدث لتركيا مواقف توحي بآراء جديدة ، وتقتضي تأويلات مستحدثة للأصول والمبادئ التي ليس لها إلا قيمة نظرية بالنسبة لقوم لم يعرفوا لذة الانتشار الروحي قط .

وأظن أن الفيلسوف الإنجليزي هوبز Hobbes هو الذي لاحظ هذه الملاحظة الدقيقة ، أن من تتناوبه سلسلة من نفس الأفكار المتكررة ونفس الشعور المتكرر لا تنتابه أفكار ولا شعور مطلقًا . وهذا هو نصيب معظم الأمم الإسلامية اليوم . فهم يكررون القول بالقيم التي قال بها السلف بطريقة آلية ، بينما يخطو التركي في سبيله لاستحداث قيم جديدة ، وقد مرت عليه تجارب عظيمة كشفت له عما في خبايا نفسه ، وأخذت الحياة عنده تتحرك وتتغير ، وتنمو ، وتلد رغبات جديدة ، وتخلق مصاعب لا عهد له بها ، وتوحي له بتأويلات جديدة . والسؤال الذي يواجهه التركي اليوم ، والذي يرجح أن يواجه الأمم الإسلامية الأخرى في القريب العاجل ، هو ما إذا كانت الشريعة الإسلامية قابلة للتطور . وهو سؤال تحتاج الإجابة عنه إلى جهد عقلي عظيم . ومن المؤكد أن يكون الجواب عنه بالإيجاب ، على شرط أن يواجهه العالم الإسلامي بالروح التي كان يواجه بها عمر[1] مشكلات الدين . فهو أول عقل ممحص مستقل في الإسلام، وكان له من الشجاعة الأدبية ما جعله يقول في اللحظات الأخيرة من حياة النبي « حسبنا كتاب الله » .

إننا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر في الإسلام الحديث ، ولكن

---

(١) في شرح السيد الشريف على «المواقف» «قال الآمدي : كان المسلمون عند وفاة النبي عليه السلام ، على عقيدة واحدة وطريقة واحدة . إلا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق . ثم نشأ الخلاف بينهم أولاً في أمور اجتهادية لا توجب إيمانًا ولا كفرًا ، وكان غرضهم منها إقامة مراسم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم ، وذلك عند قول النبي في مرض موته : ائتوني بقرطاس أكتب لكم كتابًا لا تضلوا بعدي ، حتى قال عمر : إن النبي قد غلبه الوجع ، حسبنا كتاب الله». انظر : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبدالرازق ، ص١٦٤ .

ينبغي لنا أن نقرر أيضاً أن لحظة ظهور الأفكار الحرة في الإسلام هي أدق اللحظات في تاريخه . فحرية الفكر من شأنها أن تنزع إلى أن تكون من عوامل الانحلال ، وفكرة القومية الجنسية التي يبدو أنها تعمل في الإسلام العصري أقوى مما عرف عنها من قبل قد ينتهي أمرها إلى القضاء على النظرة الإنسانية العامة الشاملة ، التي تشربتها نفوس المسلمين من دين الإسلام . أضف إلى هذا أن زعماء الإصلاح في الدين والسياسة قد يجاوزون في تحمسهم لتحرير الفكر الحدود الصحيحة للإصلاح إذا انعدم ما يكبح جماح حميتهم الفتية . ونحن نمر الآن بعهد شبيه بعهد ثورة الإصلاح البروتستانتي في أوربا ، فينبغي ألا يضيع سدى ما تعلمناه من قيام حركة لوثر ونتائجها . فدرس التاريخ في تعمق وعناية يظهر لنا أن حركة الإصلاح كانت سياسية في جوهرها وأن نتيجتها الخالصة في أوربا أسفر عن إحلال تدريجي لنظم أخلاقية قومية محل الأخلاق المسيحية العالمية؛ ولقد رأينا بأعيننا ما أسفر عنه هذا الاتجاه في الحرب العالمية الأوربية (الأولى) التي عجزت عن التوفيق بين المذهبين الأخلاقيين المتضادّين ، بل جعلت الموقف الأوربي أكثر شناعة مما كان عليه قبل . والواجب على قادة الرأي في العالم الإسلامي اليوم هو أن يفهموا المعنى الحقيقي لما حدث في أوربا ، وأن يسيروا قدماً نحو غايات الإسلام ومراميه مع ضبط النفس والبصيرة الثاقبة .

لقد قدمت إليكم لمحة عن تاريخ الاجتهاد في الإسلام في عصرنا الحديث وعن آثاره . وأنتقل الآن إلى النظر فيما إذا كان تاريخ الشريعة الإسلامية وبناؤها يتبيّن منهما إمكان تفسير أصول الشريعة ومبادئها تفسيراً جديداً . وبعبارة أخرى : الموضوع الذي أود أن أثير البحث فيه هو :

هل شريعة الإسلام قابلة للتطور ؟ ولقد سأل هورتن Horten ، أستاذ فقه اللغات السامية بجامعة بون ، السؤال نفسه ، بصدد الكلام عن الفلسفة

الإسلامية وعلم الكلام ، واستعرض آثار مفكري الإسلام في ميدان التفكير الديني البحت، ثم قرر أن تاريخ الإسلام قد يوصف بحق أنه تفاعل تدريجي، بين قوتين متمايزتين ، وتناسق بينهما ، وتمازج بينهما تغلغلت به كل قوة في الأخرى ، وهاتان القوتان هما عنصر الثقافة والمعرفة الآريتين من ناحية ، ودين سامي من ناحية أخرى ، ولقد وفّق المسلم دائماً بين رأيه الديني وبين مبادئ الثقافة التي استقاها من الأمم المحيطة به، ويقول هورتن : لقد ظهر في الإسلام ما بين سنة ٨٠٠م وسنة ١١٠٠م ما لا يقل عن مائة فرقة من الفرق الدينية ، وهو أمر قاطع في دلالته على مرونة التفكير الإسلامي ، كما يدل على ما بذله مفكرونا الأوائل من نشاط موصول ، وعلى ضوء ما تكشّف له في درسه العميق للأدب والتفكير الإسلاميين لم يجد هذا المستشرق المعاصر مندوحة عن أن يقول : « إن روح الإسلام رحبة فسيحة بحيث إنها لا تكاد لا تعرف الحدود ، وقد تمثلت كل ما أمكنها الحصول عليه من أفكار الأمم المجاورة، فيما عدا الأفكار الملحدة ، ثم أضفت عليها طابع تطورها الخاص » .

بل إن روح التمثيل في الإسلام لأقوى ظهوراً في ميدان القانون . يقول الأستاذ هرجرونيه العالم الهولندي الذي عكف على دراسة الإسلام : « عندما نقرأ تاريخ تطور الشريعة المحمدية نجد من ناحية أن الفقهاء في كل جيل يجرّح بعضهم بعضاً في أبسط الأمور إلى حد أنهم يترامون بالزندقة ، ومن ناحية أخرى نجد هؤلاء الفقهاء أنفسهم ، بما لهم من وحدة في القصد فائقة ، يحاولون التوفيق فيما بين السلف من خلافات شبيهة بما بينهم هم من خلاف . وهذه الآراء التي ينطق بها علماء أوربا المحدثون تبين لنا في جلاء ووضوح ، أنه عندما تعود للمسلمين حياة جديدة ، فإن حرية الفكر الكامنة في الروح الإسلامية لابد أن تبرز نفسها إلى الوجود على الرغم من تزمت الفقهاء .

ولا ريب عندي في أن التعمق في درس كتب الفقه والتشريع الهائلة

العدد لابد من أن يجعل الناقد بمنجاة من الرأي السطحي الذي يقول بأن شريعة الإسلام شريعة جامدة غير قابلة للتطور ، ومن سوء الحظ أن جمهور المسلمين المتمسكين بالقديم في بلدنا هذا لم يستكملوا الأهبة بعد لدرس الفقه دراسة نقدية ، ومن المرجح أن مثل هذه الدراسة إذا حدثت تسيء إلى معظم الناس وتثير خلافات مذهبية ، على أنني سأغامر بإبداء بعض الملاحظات عن النقطة التي نبحثها الآن :

فأولاً : ينبغي أن نذكر أنه منذ ظهور الإسلام إلى قيام الدولة العباسية تقريباً لم يكن قد دوّن من شرائع الإسلام سوى القرآن .

ثانيًا : مما هو جدير بالملاحظة أنه منذ حوالي منتصف القرن الأول إلى أوائل القرن الرابع الهجري ظهر ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة من مدارس الفقه والرأي الشرعي في الإسلام . وهذه الحقيقة وحدها كافية في بيان مقدار ما بذل فقهاؤنا المتقدمون من جهد موصول لمواجهة ما تستلزمه حضارة نامية، وكان لابد لهؤلاء الأصوليين مع امتداد الفتح ، و ما نشأ عنه من اتساع نظرة الإسلام ، من أن يصطنعوا رأيًا في الأمور أكثر رحابة ، وأن يدرسوا الظروف المحلية للحياة والعادات للشعوب الجديدة التي دخلت في حظيرة الإسلام . والدرس الدقيق لمدارس الرأي الفقهي على اختلافها ، في ضوء التاريخ السياسي والاجتماعي المعاصر، يبين أن المشرعين تحوّلوا شيئًا فشيئًا عن طريقة الاستنباط في تأويلاتهم إلى طريقة الاستقراء.

ثالثًا : عندما ندرس أصول الفقه الإسلامي الأربعة المتفق عليها ، وما ثار حولها من خلاف فإن ذلك الجمود المزعوم عن مذاهبنا المعترف بها يتبخر ، ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور جديد . فلنأخذ الآن في مناقشة هذه الأصول:

(أ) القرآن :

إن القرآن هو الأصل الأول للشريعة الإسلامية . على أن القرآن ليس مدوّنة في القانون ، فغرضه الرئيسي ، كما قلت من قبل ، هو أن يبعث في نفس الإنسان أسمى مراتب الشعور بما بينه وبين ا(وبينه وبين الكون من صلات . وليس من شك في أن القرآن يقرر بعض المبادىء والأحكام العامة في التشريع ، وبخاصة فيما يتعلق بنظام الأسرة ، التي هي الركن الركين للحياة الاجتماعية ، ولكن لم كانت هذه القواعد جزءاً من تنزيل منتهى غايته أن يحقق للإنسان حياة سامية رفيعة؟

إننا نعرف الجواب عن هذا السؤال من تاريخ المسيحية . فقد ظهرت المسيحية بمثابة رد فعل قوي لروح التشريع المتجلية في اليهودية . ولا شك في أن المسيحية عندما رسمت مثلاً أعلى لحياة أخرى نجحت في تهذيب الحياة وطبعها بالطابع الروحي ، ولكنها قصرت همها على حياة الفرد ، فأصبحت عاجزة عن إدراك ما للعلاقات الإنسانية الاجتماعية المتشابكة من قيمة روحية . يقول ناومان Naumann في كتابه «بحوث الدين» Briefe ubet Religion : «إن المسيحية البدائية لم تجعل قيمة ما لحفظ كيان الدولة ، ولم تحفل بالتشريع والتنظيم والإنتاج ، بل إنها لم تفكر في أحوال المجتمع الإنساني قط» ثم يختتم ناومان كلامه بقوله : « ومن ثم فإما أن نتجه إلى أن نكون من غير حكومة فنلقي بأنفسنا بين براثن الفوضى متعمدين ، وإما أن نقرر أن تكون لنا عقيدة سياسية إلى جانب عقيدتنا الدينية» .

أما القرآن فيرى وجوب الجمع بين الدين والدولة ، بين الأخلاق والسياسة في تنزيل واحد ، كما فعله - إلى حد كبير - أفلاطون في كتاب «الجمهورية» .

على أن الأمر الجدير بالملاحظة في هذا الصدد هو أن القرآن يعتبر الكون متغيراً ، وقد أفضت في الكلام على أصل الرأي وتطوره .

ومن الجلي الواضح أن كتاب الإسلام المقدس ، بما له من هذه النظرة ، لا يمكن أن يكون خصمًا لفكرة التطور ، على أنه ينبغي ألا ننسى أن الوجود ليس تغيرًا صرفًا فحسب ، ولكنه ينطوي أيضًا على عناصر تنزع إلى الإبقاء على القديم . فالإنسان في الوقت الذي يستمتع فيه بنشاطه الخالق ويركز جهوده باستمرار في كشف مسالك لحياة جديدة ، يحس بالقلق عندما ينكشف له ما في ذات نفسه ، ولا مفرّ له في خطوة إلى الأمام من أن يرجع البصر إلى ماضيه ، وهو يواجه نماءه الروحي في شيء من الخوف . وروح الإنسان يعوقها في سيرها قُدُمًا قوًى يظهر أنها تعمل في الاتجاه المضاد ، وما هذا إلا ضرب من القول بأن الحياة تتحرك وهي تحمل على عاتقها أثقال ماضيها ، وأنه في أي تغير اجتماعي لا يمكن أن يغيب عن النظر ما لقوى التمسك بالقديم من قيمة وعمل .

وبهذه النظرة الجوهرية في التعاليم الأساسية للقرآن ينبغي للمذهب العقلي الحديث أن يتناول البحث في نظمنا القائمة ، فليس في استطاعة أمة أن تتنكر لماضيها تنكرًا تامًّا ؛ لأن الماضي هو الذي كيّف شخصيّتها الحاضرة . وفيما يتعلق بمجتمع كالمجتمع الإسلامي ، تصبح إعادة النظر في النظم القديمة أكثر دقة وحرية، كما تصبح التبعات التي يضطلع بها المصلح موجبة عليه أن ينظر إلى الأمور نظرة جدية ، وأن يزن ما لها من خطر . فالإسلام في طبيعته دين غير إقليمي، وغايته أن يقيم للإنسانية جمعاء مثالاً للألفة والانسجام باجتذاب معتنقيه المنتسبين إلى أجناس متنافرة ، ثم تحويل هذه المجموعة الذرية إلى أمة لها شعور بذاتها وكيانها الخاص . ولم يكن تحقيق هذا عملاً سهلاً، ولكن الإسلام بما له من نظم رسمت على خير وجه وفّق ، إلى حد كبير جدًّا ، إلى خلق ما يشبه إرادة عامة وضميرًا جماعيًّا في هذه الأوفاض من الأجناس . بل إن ثبات العرف الذي ليس له خطر اجتماعي ، كالعرف المتعلق

بالأكل والشرب والطهارة أو النجاسة ، يكون له في تطور مجتمع كهذا ، قيمة حيوية خاصة ، من حيث إن من شأنه أن يجعل للمجتمع حياة نفسية مميزة له ، ذلك إلى أنه يكفل لأفراده الانسجام والوحدة في الظاهر والباطن ؛ مما يقاوم عوامل الفرقة وعدم الانسجام التي تكمن دائماً في الجماعات المؤلفة من أوفاض وشعوب مختلفة . فينبغي على من يتصدى لنقد هذه النظم أن يسعى قبل أن يضطلع بمعالجتها إلى فهم مرامي التجربة الاجتماعية التي ينطوي عليها الإسلام فهماً واضحاً سليماً ، فعليه أن ينظر إليها لا من حيث ما لها من منافع بالنسبة لقوم أو مضار لغيرهم ، ولكن من حيث قصدها الأكبر الذي يسري شيئاً فشيئاً في الحياة الإنسانية عامة .

ولنعد الآن إلى أسس المبادئ التشريعية في القرآن . ومن الواضح تمام الوضوح أن هذه المبادئ الرحبة الواسعة - أبعد ما تكون عن سد الطريق على التفكير الإنساني والنشاط التشريعي - تعمل في حقيقة الأمر كمنبه للفكر الإنساني . ولقد كان جل اعتماد الرعيل الأول من فقهائنا على هذه الأسس التي جاء بها القرآن ، فاستنبطوا منها عدداً من النظم التشريعية . ودارس التاريخ الإسلامي يعلم تمام العلم أن ما يقرب من نصف انتصارات الإسلام بوصفه قوة اجتماعية وسياسية إنما كان الفضل فيه لما تحلّى به هؤلاء الفقهاء من عمق ودقة في التشريع ، يقول فون كريمر "Von Kremer" : فيما عدا الرومان لا تستطيع أمة العرب أن تصف نظامها التشريعي بأنه وضع في دقة وعناية . على أن هذه المذاهب مع إحاطتها وشمولها ليست إلا تفسيرات فردية ، وهي بوصفها هذا لا تستطيع الزعم بأنها القول الفصل ، وعلماء الإسلام - فيما أعلم - يقولون بتقليد مذاهب الفقه المشهورة، وإن كانوا لم يجدوا قط أن من الممكن ، من الوجهة النظرية ، إنكار حق الاجتهاد المطلق . ولقد بيَّنت من قبل الأسباب التي أدت - في رأيي - إلى نزوع العلماء هذا



المنزع. ولكن بما أن الأحوال قد تغيّرت ، والعالم الإسلامي يتأثر اليوم بما يواجهه من قوى جديدة أطلقها من عقالها تطور الفكر الإنساني تطوراً عظيماً في جميع مناحيه ، فإني لا أرى موجباً لاستمرار التمسك بهذا الرأي . وهل ادعى أصحاب مذاهبنا الفقهية أنفسهم أن تفسيرهم للأمور واستنباطهم للأحكام هو آخر كلمة تقال فيها ؟ إنهم لم يزعموا هذا أبداً[1]، والرأي عندي هو أن ما ينادي به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام من تفسير أصول المبادئ التشريعية تفسيراً جديداً على ضوء تجاربهم ، وعلى هدي ما تقلب على حياة العصر من أحوال متغايرة ، هو رأي له ما يسوغه كل التسويغ .

كما أن حكم القرآن على الوجود بأنه خلق يزداد ويترقى بالتدريج يقتضي أن يكون لكل جيل الحق في أن يهتدى بما ورثه من آثار أسلافه ، من غير أن يعوقه ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحل مشكلاته الخاصة .

لعل أحدكم يذكرني الآن بالشاعر التركي ضياء الذي ذكرت لكم بعض قصائده منذ لحظة سائلاً :

هل المساواة التي ينادي بها الشاعر بين الرجل والمرأة ، أي المساواة في الطلاق والانفصال ، والمواريث من الأمور الممكنة في نظر الشريعة المحمدية ؟

إنني لا أعلم إذا كانت نهضة المرأة في تركيا قد أوجدت مطالب لا تمكن إجابتها من غير تأويل المبادئ الأساسية تأويلاً جديداً . أما في بلاد البنجاب فكلنا يعرف أن بعض المسلمات أردن أحياناً أن يتخلصن من أزواج غير مرغوب فيهم فاضطررن إلى الارتداد عن دينهن ، وما من أمر أبعد من هذا عن

---

(١) «ولا يتوهم متوهم أن أحداً من أئمة المذاهب هجس بخاطره هاجس إلزام أحد من المسلمين باتباع مذهبه دون غيره ، فإنهم تركوا للناس باب الاجتهاد مفتوحاً على مصراعيه ، وهم الذين أغلقوه ، بعد أن فشا الجهل، وتغلبت الأهواء على العقول ، فأجمع الفقهاء في هذه العصور المتأخرة على إغلاق باب الاجتهاد المطلق المستقل ، وأن يكون العمل في التشريع على مقتضى ما قرره أئمة المذاهب الأربعة المشهورة الآن » انظر: المختارات الفتحية في تاريخ التشريع وأصول الفقه للمرحوم أحمد أبو الفتح ، ص١٥٠ .

روح دين يدعو إليه الناس كافة .

يقول الإمام الشاطبي[1] فقيه الأندلس في كتاب «الموافقات» : إن الإسلام يحرص على حفظ خمسة أشياء هي : الدين والنفس والعقل والمال والنسل[2] . وإني لأتساءل هل تطبيق القاعدة الخاصة بالردة كما جاءت في كتاب «الهداية» يصلح لحماية مصالح الدين في هذا البلد ؟ ونظراً لأن مسلمي الهند مغرقون في محافظتهم على القديم ، فإن قضاة الهند لا يستطيعون إلا التمسك بما يسمى بالحقوق المعتبرة في المذاهب الأربعة . وقد أدى هذا إلى أنه بينما الناس يتحركون إلى الأمام يظل القانون جامداً راكداً .

أما فيما يتعلق بما ينادي به الشاعر التركي ، فإني أخشى أنه يبدو قليل العلم بقانون الأسرة في الإسلام ، كما يظهر أنه لا يفهم المعنى الاقتصادي لقاعدة التوريث كما جاءت في القرآن ، فالزواج في اعتبار الشريعة المحمدية عقد مدني ، وللمرأة أن تشترط عند الزواج أن تكون العصمة بيدها فتكتمل لها بهذا حق المساواة في الطلاق . والإصلاح الذي يقترحه الشاعر لنظام التوريث يقوم على فهم خاطئ . وينبغي ألا يستنتج من اختلاف الأنصباء الشرعية أن القاعدة تفترض تفوق الرجل على المرأة ، فمثل هذا الافتراض يكون منافياً لروح الإسلام ؛ إذ يقول القرآن : ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ﴾[3] .

---

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي توفي سنة ٧٩٠هـ، وكان من المجددين في التأليف ، تناول في كتاب الاعتصام وكتاب الموافقات بحوثًا لم يسبق لغيره أن عرض لها ، انظر: الفتح المبين في طبقات الأصوليين للأستاذ عبدالله المراغي جـ٢ ص٢٠٤ ـ ٢٠ . المترجم .

(٢) «ومجموع الضرورات خمسة هي : حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل ـ وقد قالوا : إنها مراعاة في كل ملة» ،انظر : كتاب الموافقات للشاطبي جـ٢ ، ص١٠ .

(٣) سورة البقرة : ٢٢٨ ، ويقول النسفي في تفسير الآية الكريمة : «ويجب لهن من الحق على الرجال من المهر والنفقة وحسن العشرة وترك المضارة ، مثل الذي يجب لهم عليهن من الأمر والنهي بالوجه الذي لا ينكر في الشرع وعادات الناس ، فلا يكلف أحد الزوجين صاحبه ما ليس له، والمراد بالمماثلة الواجب في كونه حسنة لا في جنس الفعل ... وللرجال عليهن زيادة في الحق وفضيلة بالقيام بأمرهن» انظر جـ١ ص ١٢٨ .

والذي يعين نصيب الابنة ليس أي نقص فيها ، وإنما يتعين تبعًا لما لها من فرص اقتصادية ، ومن مكان في بناء مجتمع هي جزء لا يتجزأ فيه ، ذلك أن قاعدة التوريث ، كما يراها الشاعر ، ينبغي ألا ينظر إليها باعتبارها أمرًا قائمًا بذاته منقولاً عن غيره من عوامل توزيع الثروة ، وإنما ينبغي أن ينظر إليها باعتبارها عاملاً من عوامل أخرى تعمل كلها لتحقيق غاية واحدة ، وبينما البنت على حسب الشريعة المحمدية ، تعتبر مالكة ملكًا حرًّا لما تعطاه عند عقد الزواج من أبيها أو زوجها على سواء؛ وبينما هي ، زيادة على ذلك ، تملك تمام التملك صداقها ما يعجل منه وما يؤجل طبقًا لمشيئتها هي ، ولها أن تضع يدها على ملك زوجها كله إلى أن تستوفي صداقها ؛ فإن عبء الإنفاق على معيشتها في حياتها كلها يقع على كاهل زوجها . وأنت إذا حكمت على صلاحية نظام التوريث على ضوء هذه الاعتبارات فإنك لن تجد فرقًا مهمًّا في المركز الاقتصادي للأبناء والبنات، وإن هذا التفاوت الظاهري في الأنصباء الشرعية هو الذي يكفل به الشرع تحقيق المساواة التي يطالب بها الشاعر التركي .

والحقيقة هي أن المبادىء التي قام عليها نظام التوريث في القرآن ، ذلك الفرع من التشريع الإسلامي ، الذي يصفه فون كريمر بأنه بالغ الحد في أصالته وابتكاره، لم تلق بعد من مشرعي الإسلام ما تستحقه من عناية . فالمجتمع العصري بما فيه من كفاح مرير بين الطبقات يجب أن يحملنا على التفكير ، ولو أننا درسنا شريعتنا بالنسبة للانقلاب المنتظر في الحياة الاقتصادية الحديثة، فإن من المرجح أن نكشف في أصول التشريع ، عن نواح جديدة لم تكشف لنا بعد ؛ مما يمكننا أن نطبقه بإيمان متجدد بحكمة هذه المبادئ .

(ب) الحديث :

إن أحاديث الرسول المصطفى ﷺ هي الأصل الثاني العظيم للشريعة المحمدية ولقد احتدم الجدل حولها في الماضي والحاضر على سواء ، ومن بين من تعرضوا لها بالنقد من الكتاب المحدثين الأستاذ جولدزيهر "Goldzieher" فقد أخضعها للفحص الدقيق على ضوء القوانين المستحدثة في النقد التاريخي ، وانتهى من بحثه هذا إلى أن الأحاديث في جملتها لا يوثق بصحتها ، وتعرض للحديث نفسه كاتب أوربي آخر ، فبعد أن محص مناهج المسلمين في تحقيق صحة الحديث ، وأشار إلى إمكان وقوع الخطأ من الناحية النظرية ، انتهى إلى تقرير ما يأتي :

« ويجب أن يقال في ختام البحث : إن الاعتبارات السابقة تمثل احتمالات نظرية لا غير . أما إلى أي حدّ أصبحت هذه الاحتمالات حقيقة واقعة فتلك مسألة تتعلق على الأكثر بمقدار ما أتاحته الظروف الواقعة من بواعث لاستخدام هذه الاحتمالات . ولا شك في أن هذه البواعث كانت قليلة نسبيًّا ، وأنها لم تؤثر إلا في شطر صغير من السنّة كلها ، وعلى هذا يمكن أن يقال : إن الجانب الأكبر من كتب السنة التي يعتبرها المسلمون صحيحة هي سجل صادق يصوّر ظهور الإسلام ونموّه في أول عهده » (كتاب النظريات المالية الإسلامية : "Mohammedan Theories of finance") .

على أن البحث الذي يعنينا هنا يقتضي أن نفرّق بين الأحاديث التي تتضمن أحكامًا تشريعية والأحاديث التي ليس لها طابع تشريعي ، وفيما يتعلق بالنوع الأول ينشأ سؤال بالغ الأهمية ، هو مدى ما يتضمنه من عادات كانت للعرب قبل الإسلام فتركها الإسلام دون تغيير ، وأخرى أدخل فيها النبي ﷺ تعديلاً . وليست هذه التفرقة من الأمور السهلة ؛ وذلك لأن المؤلفين المتقدمين لا يشيرون دوامًا إلى عرف الجاهلية وعاداتها . وليس من

الممكن كذلك أن نتبين أن ما أبقى عليه الإسلام من هذه العادات بقبول النبي ﷺ لها تصريحًا أو ضمنًا قد أريد بها أن تكون ذات صفة عامة في تطبيقها.

ولقد ناقش شاه ولي الله هذا الأمر مناقشة تنير لنا السبيل، وخلاصة رأيه هو أن طريقة الأنبياء في التعليم، تنهج منهجًا من شأنه بصفة عامة أن القانون الذي يأتي به نبي يلاحظ ملاحظة خاصة العادات والأحوال والخصائص المميزة للناس الذين بعث إليهم على سبيل التخصيص. أما النبي الذي يستهدف مبادئ عامة شاملة فإنه لا يستطيع أن يبلّغ مبادئ مختلفة إلى الشعوب المختلفة، ولا أن يترك لهذه الشعوب أن يضع كل منها قواعد السلوك الخاصة به. والطريقة التي يتبعها النبي هي أن يعلم أمة معينة ويتخذ منها نواة لبناء شريعة عالمية، وهو في هذه الحالة يؤكد المبادئ التي تنهض عليها الحياة الاجتماعية للبشر جميعًا ويطبقها على حالات واقعية في ضوء العادات المميزة للأمة التي هو فيها. وأحكام الشريعة الناتجة عن هذا التطبيق (كالأحكام الخاصة بعقوبات الجرائم) هي أحكام يمكن أن يقال: إنها تخص هذه الأمة. ولما كانت هذه الأحكام ليست مقصودة لذاتها فلا يمكن أن تفرض بحرفيتها على الأجيال المقبلة. ولعل هذا هو السبب في أن أبا حنيفة - وكان نافذ البصيرة بما للإسلام من صفته العالمية - لم يكد يعتمد على هذه الأحاديث[1]. وإدخال أبي حنيفة لمبدأ «الاستحسان» في الفقه - والاستحسان يقتضي الدرس الدقيق للأحوال الواقعة، في التفكير القانوني - يلقي ضوءًا آخر على البواعث التي كيفت موقفه من مصادر التشريع

(١) لقد رُمِيَ أبو حنيفة - رحمه الله - في حياته بمخالفة السنة، وأكثر الذين أرادوا انتقاص قدره بعد وفاته ذكروا ذلك، وقد نفى هذه التهمة عن نفسه، فقد كان رحمه الله يقول: «كذب والله وافترى علينا من يقول: إننا نقدم القياس على النص، وهل يحتاج بعد النص إلى قياس؟»، وكان يقول: «نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة، وذلك أننا ننظر في دليل المسألة من الكتاب والسنة أو أقضية الصحابة، فإن لم نجد دليلاً قسنا حينئذ مسكوتًا عنه على منطوق به» انظر: أبو حنيفة - تأليف الأستاذ محمد أبو زهرة، ص٢٦٩ .

المحمدي[1]. وقد قيل: إن أبا حنيفة لم يعتمد على الأحاديث في أحكامه؛ لأنه لم يكن في أيامه مجموعات منظمة للأحاديث. وهذا غير صحيح؛ لأن مجموعات عبد الملك والزهري جمعت قبل وفاة أبي حنيفة بما لا يقل عن ثلاثين عاماً. وحتى إذا فرضنا أن هذه المجموعات لم تصل إلى يده إطلاقاً، أو أنها لم تشتمل على أحاديث تتعلق بالأحكام الشرعية، فقد كان من السهل على أبي حنيفة أن يجمع الأحاديث بنفسه لو أنه رأى ضرورة لذلك، كما يفعل مالك وأحمد بن حنبل من بعده. وعلى هذا فموقف أبي حنيفة على الجملة من الأحاديث التي تشتمل على أحكام تشريعية بحتة هو في نظري موقف جد سليم، وإذا رأى أصحاب النزعة الحرة في التفكير العصري أنه من الأسلم ألا تتخذ هذه الأحاديث من غير أدنى تفريق بينها أساساً للتقنين، فإنهم يكونون بذلك قد نهجوا منهج رجل من أعظم رجال التشريع بين أهل السنة [2].

---

(١) الاستحسان: «هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها؛ لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول»، ويقسم الحنفية الاستحسان إلى قسمين: أحدهما: استحسان القياس، وهو أن يكون في المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين، أحدهما ظاهر متبادر وهو القياس الاصطلاحي، والآخر خفي يقتضي إلحاقها بأصل آخر، فيسمى استحساناً ـ انظر: أبو حنيفة للأستاذ محمد أبو زهرة ص٣٤٤.

(٢) لقد قسم علماء الحديث والأصول الأحاديث بالنسبة لعدد رواتها إلى ثلاثة أقسام: أحاديث متواترة، وأحاديث مشهورة، وأحاديث آحاد، أو أخبار الخاصة، كما جرى بذلك التعبير في القرن الثاني الهجري عن أخبار الآحاد.

والأحاديث المتواترة: هي بلا ريب حجة عند أبي حنيفة، لم يعرف عنه أنه أنكر خبراً علم تواتره. والفروع الفقهية في مذهب أبي حنيفة قد أدت المخرجين فيه إلى أن يحكموا بأنه كان يرفع المشهور إلى مرتبة اليقين، أو مرتبة قريبة من اليقين، حتى إنه يصل إلى درجة تخصيص القرآن الكريم، والزيادة على أحكامه، ولم يكن اختلاف هؤلاء المخرجين في قوة المشهور من حيث اليقين كالتواتر، تؤثر في أحكام الفروع المروية.

وحديث الآحاد: هو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان أو أكثر من ذلك، ولا يتوفر فيه سبب الشهرة، واتصال أحاديث الآحاد إلى النبي ﷺ إنما هو على سبيل الظن الراجح، لا على سبيل العلم اليقيني؛ ولذلك يقول العلماء فيه: إنه اتصال فيه شبهة. =

على أنه لا يمكن أن ينكر أن رجال الحديث قد أدوا أجل خدمة للشريعة الإسلامية بنزوعهم عن التفكير النظري المجرد إلى مراعاة ما للأحوال الواقعة من شأن . ولو أننا واصلنا دراسة ما كتب عن الحديث ، وعنينا بتقصي ما تدل عليه الآثار من الروح التي كان يفسر النبي ﷺ بها رسالته فقد تنجلي هذه الدراسة عن فائدة كبرى في فهم قيم الحياة في مبادئ التشريع التي صرّح بها القرآن . وهذا الفهم وحده هو الذي يعنينا عندما نحاول تأويل أصول التشريع تأويلاً جديداً .

(جـ) الإجماع :

والأصل الثالث من أصول التشريع الإسلامي هو الإجماع ، والإجماع - في رأيي - قد يكون أهم الأفكار التشريعية في الإسلام[1] . على أن من الغريب أن هذه الفكرة الهامة ، في حين أن الخلاف اشتد بشأنها في صدر الإسلام ، وأثارت الكثير من الجدل العلمي ، ظلت تقريباً مجرد فكرة لا غير ، وقلما اتخذت شكل نظام دائر في بلد من بلاد الإسلام .

ولعل تحول الإجماع إلى نظام تشريعي ثابت كان يتعارض مع المصالح السياسية للحكم المطلق الذي نشأ في الإسلام بعد عهد الخليفة الرابع مباشرة، وأحسب أن خلفاء بني أمية وبني العباس رأوا أن مصلحتهم تتحقق بتفويض الاجتهاد إلى أفراد من المجتهدين أكثر مما تتحقق بتشجيع تأليف جماعة دائمة من المجتهدين ربما تصبح صعبة المراس عليهم .

=ولهذه الشبهة في احاديث الآحاد وجد في عصر الاجتهاد من انكر الاحتجاج بها لكثرة من كذبوا على رسول الله ﷺ ، ولاختلاط الصحيح بغير الصحيح من الاخبار ، ولقد كان أبو حنيفة من أول الفقهاء قبولاً لأحاديث الآحاد يحتج بها ، ويعدل آراءه على مقتضاها . انظر: كتاب أبي حنيفة للاستاذ محمد ابو زهرة ص٢٧٢ - ٢٧٥ . (المترجم) .

(١) الإجماع هو «اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي» انظر: الإجماع في الشريعة الإسلامية لعلي عبدالرازق ، ص٧ .

على أنه مما يبعث على الارتياح التام أن نجد أن ضغط العوامل العالمية الجديدة، وتجارب الشعوب الأوربية في السياسة قد جعلت تفكير المسلمين في العصر الحديث يتأثر بما لفكرة الإجماع من قيمة وما تنطوي عليه من إمكانيات.

إن نمو الروح الجمهورية في البلاد الإسلامية وقيام جمعيات تشريعية فيها بالتدريج خطوة عظيمة في سبيل التقدم ، ولما كانت الفرق المتعارضة تكثر وتزداد مما جعل انتقال حق الاجتهاد من أفراد يمثلون المذاهب إلى هيئة تشريعية إسلامية هو الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه الإجماع في الأزمنة الحديثة ، فإن هذا الانتقال يكفل للمناقشات التشريعية الإفادة من آراء قوم من غير رجال الدين ، ممن يكون لهم بصر نافذ في شئون الحياة ، وبهذه الطريقة وحدها يتسنى لنا أن نبعث القوة والنشاط فيما خيّم على نظمنا التشريعية من سبات . ونسير بها في طريق التطور، على أننا نرجّح أن تقوم الصعاب في سبيل ذلك في الهند ؛ لأنه من المشكوك فيه أن تستطيع هيئة تشريعية غير مسلمة أن تمارس حق الاجتهاد .

وهناك سؤال أو سؤالان عن الإجماع لابدّ من إيرادهما والإجابة عنهما .

الأول هو : هل يصح للإجماع أن ينسخ القرآن ؟

ليست هناك من ضرورة لتوجيه سؤال كهذا في حضرة جمهور من المسلمين ، ولكني أرى لزامًا عليّ أن أفعل ذلك ؛ لأن كاتبًا من كتاب الغرب أورد عبارة مضللة جدًّا في كتاب له اسمه «النظريات المالية الإسلامية» "Mohammedan Theories of Finance" نشرته جامعة كولومبيا ، يقول المؤلف - من غير أن يدعم قوله باقتباس أي مرجع - :« إن بعض كتاب الحنفية والمعتزلة يرون أن الإجماع يجوز له أن ينسخ القرآن ، ولسنا نجد في مؤلفات المسلمين عن التشريع أدنى مسوّغ لمثل هذا الحكم .بل إن حديث الرسول نفسه لا يمكن أن يكون له أثر في نسخ القرآن » .

والظاهر أن المؤلف ضلّله استعمال لفظ «نسخ» في مصنّفات فقهائنا المتقدمين الذي لم يقصدوا ، كما بيَّن الإمام الشاطبي في كتاب «الموافقات» جـ٣ ، ص٦٥، من لفظ «النسخ» في بحوث عن إجماع الصحابة ، إلا جواز التعميم أو التقييد في تطبيق قاعدة قانونية قرآنية ، لا حق إبطالها أو نسخها بقاعدة قانونية أخرى ، بل إنه في ممارسة هذا الحق تنص النظرية القانونية - كما يحدثنا الآمدي ، وهو فقيه شافعي توفي حوالي منتصف القرن السابع ، ونشر كتابه حديثًا في مصر - على أن الصحابة لابد أن يكون بين أيديهم حكم شرعي يجيز لهم مثل هذا التعبير أو التعميم [1].

والسؤال الثاني هو : هب أن إجماع الصحابة قد انعقد على أمر ما أيكون إجماعهم هذا ملزماً للأجيال التي تأتي بعدهم ؟

لقد أفاض الشوكاني في مناقشة هذا الأمر ، وأورد آراء فقهاء المذاهب المختلفة . وأعتقد أنه يجب أن نفرق هنا بين إجماع يتعلق بواقعة من الوقائع وإجماع يتعلق بحكم شرعي، أي نقطة قانونية . ففي الحالة الأولى ، كما حدث مثلاً عندما نشأ البحث في كون السورتين القصيرتين المعروفتين باسم «المعوذتين» يكوّنان جزءاً من القرآن أم لا ، وانعدم إجماع الصحابة على أنهما جزء من القرآن، نكون ملزمين بإجماعهم هذا ؛ لأن من البيّن أن الصحابة وحدهم كانوا بحيث يعرفون حقيقة الأمر[2] .

أما الإجماع الخاص بتقرير قاعدة شرعية فإن الأمر فيه لا يعدو أن يكون موضوع تأويل . وإني لأجرؤ على القول ، معتمداً على رأي الكرخي ، بأن

---

(١) يقول الآمدي : «اتفق الكل على أن الأمة لا تجتمع على الحكم إلا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها ، خلافًا لطائفة شاذة ، فإنهم قالوا بجواز انعقاد الإجماع عن توفيق لا توقيف ، بأنهم يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند» . (انظر :كتاب الأحكام جـ١ ، ص١٣٣) .

(٢) لأنهم شهدوا التوقيف من رسول الله ﷺ ، انظر :الإجماع في الشريعة الإسلامية ، ص٤٣ .

الأجيال اللاحقة ليست ملزمة بإجماع الصحابة . يقول الكرخي : «إن سنّة الصحابة تكون ملزمة في الأمور التي لا يجلوها القياس ، وليست كذلك فيما يمكن أن يتقرر بالقياس .

وهناك سؤال آخر قد يوجّه عن النشاط التشريعي لهيئة مسلمة عصرية لابد أن تتألف ، في الوقت الحاضر على الأقل ، من رجال ليست لهم دراية بدقائق التشريع الإسلامي . ومثل هذه الهيئة قد تخطئ في تفسير الشريعة خطأ فاحشًا ، فكيف نستطيع أن نتجنّب إمكان الخطأ في التأويل أو أن نحدّ منه على الأقل ؟ لقد نصّ الدستور الإيراني الصادر في سنة ١٩٠٦م على تأليف لجنة دينية مستقلة من علماء « خبيرين بأمور الدنيا » . ومنح هذه اللجنة سلطة الرقابة على ما يسنه المجلس من تشريعات ، وهذا التدبير - الذي أراه خطراً - ربما كان ضروريًّا بالنسبة للنظرية الدستورية الإيرانية .

وهي على ما أعتقد ، تذهب إلى أن الملك إنما هو وصيّ على الملك لا غير؛ إذ الملك الحقيقي هو الإمام الغائب . والعلماء بصفتهم ممثلين للإمام ، يعتبرون أنفسهم أصحاب الحق في رقابة كل ما يخص حياة الجماعة ، وإن كنت لا أفهم كيف يؤيدون دعواهم بأنهم يمثلون الإمام مع انقطاع سلسلة الإمامة . ولكن كيفما كانت النظرية الدستورية الإيرانية ، فإن هذا الإجراء ليس بريئًا من الخطر ، ولا تجوز تجربته ، إن جازت تجربته في البلاد السنّية إلا على أنه إجراء مؤقت ، ويجب أن يكون العلماء جزءاً أساسيًّا في الجمعية التشريعية الإسلامية ليكونوا عونًا وهديًا في حرية المناقشة في أمور التشريع . والعلاج الوحيد الناجع في إمكان الوقوع في أخطاء التأويل إنما هو إصلاح نظام التعليم القانوني الحاضر في الأقطار الإسلامية، وتوسيع مداه وربطه بالدراسة الرشيدة للفقه القانوني الحديث .

(د) القياس :

والأصل الرابع من أصول الفقه هو القياس : وهو استخدام التعليل القائم على تشابه بين الحالات ، في التشريع[1] .

ونظراً لاختلاف الأصول الاجتماعية والزراعية السائدة في البلاد التي فتحها الإسلام ، يبدو أن فقهاء الحنفية لم يجدوا ، بصفة عامة ، من الحالات المدونة في كتب السنة ، شيئًا يهتدون به ، أو وجدوا من ذلك شيئًا قليلاً . فلم يكن أمامهم من سبيل سوى تحكيم العقل في الفتيا، وأوحت الأحوال التي استجدت في العراق بتطبيق منطق أرسطو ، وإن كان قد ثبت أن هذا التطبيق كان بالغ الضرر في المراحل الأولى لتطور التشريع .

فسيْر الحياة المتشابك المعقد لا يمكن أن يخضع لقواعد مقررة جامدة تستنبط استنباطًا منطقيًّا من أفكار عامة معينة ، ولو نظرنا إلى سير الحياة بمنظار المنطق الأرسططاليسي لبدا آليًّا بحتًا ليس له في ذاته أصل يبعث فيه الحياة والحركة .

وهكذا اتجه مذهب أبي حنيفة إلى تجاهل ما للحياة من حرية مبدعة وما فيها من تحكم ، وأمَّل في أن يقيم على أساس من التفكير النظري المجرّد نظامًا تشريعيًّا منطقيًّا كاملاً . على أن علماء الأصول في الحجاز ـ بما لهم من العبقرية العملية التي تميز جنسهم البشري ـ اعترضوا اعتراضات قوية على الدقائق الفقهية التي أثارها فقهاء العراق ، وعلى ما نزعوا إليه من تخيّل أحوال لا تمت إلى الواقع بسبب ، ورأى علماء الحجاز بحق أن هذه الأحوال المتخيّلة لابد من أن تنتهي بالفقه الإسلامي إلى نوع من آلية لا حياة فيها .

---

(١) انظر: المختارات الفتحية في تاريخ التشريع وأصول الفقه تأليف المرحوم أحمد أبو الفتح ، ص٢١٠؛ حيث يعرف القياس بأنه « في اصطلاح الأصوليين هو إلحاق أمر ليس له نص صريح في الكتاب أو السنة أو الإجماع بأمر له نص في أحدها ؛لاتحاد العلة في كل من المقيس والمقيس عليه » .

هذه الخلافات المريرة بين المتقدمين من فقهاء الإسلام كان من أثرها أن محّصت تعريف القياس وحدوده وشروطه وإصلاحاته ، ذلك القياس الذي كان في الأصل ستاراً يتوارى خلفه الرأي الشخصي للمجتهد ، فأصبح على مر الأيام مصدر حياة وحركة في التشريع الإسلامي ، إن الروح التي تجلّت في النقد الدقيق الذي وجه مالك والشافعي لمبدأ القياس الذي جعله أبو حنيفة أصلاً من أصول التشريع لتتمثل فيها النزعة السامية التي تهدف إلى كبح الميل الآري إلى إيثار النظر المجرّد على الواقع المتحقق ، والفكرة التي تدور في العقل على الأمر الواقع المتحقق في الخارج . وقد كان هذا في الواقع خلافًا بين أنصار المنهج القياسي وأنصار المنهج الاستقرائي في البحث القانوني . ففقهاء العراق في الأصل وجهوا كل عنايتهم إلى الناحية الخالدة في «الفكرة» على حين أن فقهاء الحجاز كانت عنايتهم متفرقة إلى الناحية الوقتية للفكرة . على أنه غاب عن الحجازيين مبلغ ما يدل عليه موقفهم هذا ، ولقد حدّد ميلهم الغريزي للمأثور من التشريع في بلاد الحجاز من نظرهم فقصره على «السابقات» التي وقعت بالفعل في أيام النبي وصحابته ، وليس من شك في أنهم أدركوا ما للواقع من شأن، ولكنهم في الوقت نفسه جعلوه أمرًا ثابتًا إلى الأبد ، وقلّما عمدوا إلى القياس الذي يقوم على أساس دراسة الواقع من حيث هو واقع .

على أن نقد فقهاء الحجاز لأبي حنيفة ومدرسته يصح أن يقال: إنه حرر الواقع ونبّه الأذهان إلى وجوب مراعاة ما في الحياة من أمور واقعة وما تشتمل عليه من تنوع في تأويل المبادئ الفقهية . وعلى هذا فمذهب أبي حنيفة الذي يمثل نتائج هذا الخلاف أصبح كامل الحرية في مبدئه الأساسي ، وأصبح أقوى ساعداً في قدرته على التطبيق من أي مذهب آخر من مذاهب التشريع الإسلامي .

ولكن الأحناف المحدثين على خلاف روح مذهبهم ، قد خلدوا فتاوى صاحب المذهب أو أصحابه[1] أو كما كان يفعل المتقدمون الذين نقدوا أبا حنيفة بتخليدهم للأحكام التي تناولت حالات واقعية معينة[2] . وهذا المبدأ الأساسي الذي أخذ به مذهب أبي حنيفة ، أي القياس ، إذا أحسن فهمه وتطبيقه كان ،كما يقول الشافعي بحق ، مرادفًا[3] للاجتهاد ، وهو حق طليق في حدود النصوص المنزّلة ، ويبدو ما له من خطر وشأن بوصفه أصلاً من أصول التشريع في أن معظم الفقهاء ـ كما يقول الشوكاني[4] ـ يرون القول بأنه أجيز حتى في حياة النبيّ إغلاق باب الاجتهاد إنما هو محض اختلاق أوحى به تبلور التفكير التشريعي في الإسلام من جهة ، كما أوحى به من جهة أخرى الكسل العقلي الذي يجعل كبار المفكرين في مصاف الآلهة ، وبخاصة في عهد الانحلال الروحاني . وإذا كان بعض العلماء في العصور الأخيرة قد استمسكوا بهذا الاختلاق ، فالإسلام الحديث ليس ملزمًا بهذا التنازل الاختياري عن الاستقلال العقلي .

ولقد كتب الشركسي في القرن العاشر للهجرة فلاحظ بحق «أن الذين يتمسكون بهذا الاختلاق ، إن كانوا يريدون أن الاجتهاد كان أسهل على العلماء السابقين في حين أن صعاباً كثيرة تزداد في سبيل من جاء بعدهم من

---

(١) يشير إلى أصحاب أبي حنيفة أي تلاميذه الذين أسسوا لهم مذاهب متفرعة على مذهبه ، وهم أبو يوسف،ومحمد وزفر .(مهدي علام) .

(٢) يقال في اصطلاح الفقهاء : الاستصحاب ، أي استصحاب الحال لأمر وجودي أو عدمي عقلي أو شرعي، ومعناه أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل ، مأخوذ من المصاحبة وهو بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما يغيره فيقال : الحكم الفلاني قد كان فيما مضى، وكل ما كان فيما مضى ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء» ، انظر : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبدالرازق ص١٥٦ .

(٣) يقول الشافعي في الرسالة : «قال : فما القياس : أهو الاجتهاد ، أم هما مفترقان ؟ قلت : هما اسمان لمعنى واحد » ص٦٦ .

(٤) يقول الشوكاني : وكذلك اتفقوا على حجية القياس الصادر منه ﷺ » إرشاد الفحول ، ص١٥٨ .

العلماء ، فهذا قول هراء ؛ إذ الأمر لا يحتاج إلى كبير فهم لترى أن الاجتهاد أيسر للعلماء اللاحقين ، فتفاسير القرآن وشروح الحديث قد تعددت إلى حدّ جعل بين يدي من يريد الاجتهاد اليوم من المادة أكثر مما يحتاج» .

لعلّ هذا العرض الموجز يبيّن لكم - في وضوح - أنه ليس في أصول تشريعنا ولا في بناء مذاهبنا ما يسوّغ النزعة الحاضرة . وأن العالم الإسلامي - وهو مزوّد بتفكير عميق نقّاذ وتجاريب جديدة - ينبغي عليه أن يقدم في شجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره . على أن لهذا التجديد ناحية أعظم شأنًا من مجرد الملاءمة مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها . فإن الحرب العالمية الكبرى (الأولى) بما خلفته من نهضة تركيا التي وصفها حديثًا كاتب فرنسي بأنها عنصر الاستقرار في عالم الإسلام ؛ والتجربة الاقتصادية الجديدة التي تجرّب على مقربة من آسيا الإسلامية ، يجب أن تفتح أعيننا على ما ينطوي عليه الإسلام من معنى وعلى مصيره . إن الإنسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور : تأويل الكون تأويلاً روحيًا ، وتحرير روح الفرد، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي . ولا شك في أن أوربا في العصر الحديث قد أقامت نظماً مثالية على هذه الأسس ، ولكن التجربة بيّنت أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوي الصادق ، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها .

وهذا هو السبب في أن التفكير المجرّد لم يؤثر في الناس إلا قليلاً في حين أن الدين استطاع دائمًا أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال .

إن مثالية أوربا لم تكن أبدًا من العوامل الحية المؤثرة في وجودها ؛ ولهذا أنتجت ذاتًا ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف

التسامح، وكل همها استغلال الفقير لصالح الغني ، وصدّقوني : إن أوربا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان . أما المسلم فإن له هذه الآراء النهائية القائمة على أساس من تنزيل يتحدث إلى الناس من أعماق الحياة والوجود ، وما تعنى به هذه الآراء من أمور خارجية في الظاهر يترك أثره في أعماق النفوس . والأساس الروحي للحياة عند المسلم هو إيمان يستطيع أقلنا استنارة أن يسترخص الحياة في سبيله ، وبما أن القاعدة الأساسية في الإسلام تقول : إن محمداً خاتم الأنبياء والمرسلين ، فإنه ينبغي أن نكون من أكثر شعوب الأرض في الحرية الروحانية ، والرعيل الأول من المسلمين الذين تخلصوا من الرق الروحي في آسيا الجاهلية لم يكونوا بحيث يستطيعون إدراك المعنى الصحيح لهذه القاعدة الأساسية، فعلى المسلم اليوم أن يقدّر موقفه ، وأن يعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء المبادئ النهائية ، وأن يستنبط من أهداف الإسلام التي لم تتكشف بعد إلا تكشفًا جزئيًّا ، تلك الديمقراطية الروحية التي هي منتهى غاية الإسلام ومقصده .

- ٦ -

هل الدين أمر ممكن

نستطيع أن نقول : إن الحياة الدينية من الوجهة العامة يمكن أن تنقسم إلى ثلاثة أطوار ؛ يمكن وصفها بطور «الإيمان» وطور «الفكر» وطور «الاستكشاف» ، والحياة الدينية تبدو في الطور الأول صورة من نظام يجب على الفرد أو الأمة بتمامها أن تخضع لأمره خضوعًا مطلقًا ، ومن غير تحكيم العقل في تفهّم مراميه البعيدة ، أو غايته القصوى . وهذا الاتجاه قد يكون له نتائج عظيمة في التاريخ الاجتماعي والسياسي لشعب من الشعوب . ولكنه ليس كبير الأثر في نماء الفرد من الناحية الروحية وفي امتداد أفقه ، والتسليم المطلق بنظامٍ ما يأتي في أعقابه تفهّم العقل لهذا النظام وللمصدر البعيد لسنده ، وفي هذا الطور تبحث الحياة الدينية عن أصلها في نوع من الميتافيزيقا (الإلهيات) هي نظر في الكون ، متسق اتساقًا منطقيًّا، ومن فروعه البحث في ذات الله . وفي الطور الثالث يحلّ علم النفس محل الميتافيزيقا، وتزيد الحياة الدينية في طموح الإنسان إلى الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى، وهنا يصبح الدين مسألة تمثل شخصي للحياة والقدرة، ويكتسب الفرد شخصية حرة ، لا بالتحلّل من قيود الشريعة ، ولكن بالكشف عن أصلها البعيد في أعماق شعوره هو . كما جاء في عبارة صوفي مسلم إذ يقول : «لا يتيسر فهم الكتاب الكريم حتى يتنزّل على المؤمن كما تنزّل على النبي» . فبهذا المعنى الذي لهذا الطور الأخير من تطورات الحياة الدنيا ، سأستعمل لفظ «الدين» في الموضوع الذي أعتزم إثارته الآن . والدين في هذا المعنى يسمى «بالتصوف» وهو اسم سيء الحظ ؛ إذ يفترض في التصوف أنه نزعة للعقل تزهد في الحياة ، وتجانب الواقع ، معارضة بذلك تمامًا النظرة التجريبية

التي هي أساس التفكير في زماننا هذا .

على أن الدين ـ الذي هو في أرفع مراتبه ليس إلا سعيًا وراء حياة أعظم ـ هو في جوهره تجربة ، وقد أدرك أنه لابد من أن تكون التجربة أساسه وقاعدته قبل أن ينتبه العلم إلى اصطناع هذا الرأي بوقت طويل . فالدين سعي صادق صحيح يستهدف توضيح الشعور الإنساني . وهو بوصفه هذا يمحّص مستواه في التجربة ، شأنه في ذلك شأن المذهب الطبيعي الذي يمحّص مستوى تجربته كذلك .

ونحن نعرف جميعًا أن « كنط » كان أول من أثار السؤال : هل من الممكن العلم بالميتافيزيقا؟ أو ما وراء الطبيعة ؟ وقد أجاب عن سؤاله هذا سلبًا، وحججه التي أوردها تنطبق بنفس القوة على الحقائق التي يعنى بها الدين بخاصة ، فالإحساس المتشعب ينبغي ـ في رأي « كنط » ـ أن يحقق شرائط ظاهرية معيّنة لكي تفيد العلم ، والشيء في ذاته ليس إلا معنى مقيّدًا، ووظيفته ليست إلا تنظيمية . فإذا تحقق في الأعيان ما يقابل هذا المعنى وقع ذلك خارجًا عن حدود التجربة ؛ ولهذا فإن وجوده لا يمكن البرهنة عليه بالعقل . وهذا الحكم الذي قضى به « كنط » لا تستطيع أن تتقبله في سهولة . بل قد يقال بحق – في مجال الرد عليه –: إنه نظرًا لما طرأ على العلم من تطورات حديثة ، مثل القول بأن طبيعة المادة « تموّجات ضوئية محتبسة » . ومثل القول بأن الكون عمل من أعمال الفكر ، وأن المكان والزمان متناهيان، ومثل القول بعدم التعيّن في الطبيعة على ما قال به هيزنبرج "Heisenberg"، فإن قيام مذهب يقول بإلهيات تعتمد على العقل ، لا يكون من البطلان بالقدر الذي سبق إليه « كنط » ، على أننا لن نشبع القول في تمحيص هذا الموضوع ؛ لأن غايتنا الحاضرة لا تستلزمه . أما فيما يتعلق « بالشيء في ذاته » الذي لا يمكن للعقل المحض أن يحصّله ؛ لأنه خارج عن حدود التجربة، فإن

حكم « كنط » عليه لا يقبل إلا إذا افترضنا أولاً استحالة كل تجربة غير التجربة العادية . وعلى هذا فالمسألة الوحيدة القائمة أمامنا هي : هل المستوى العادي للتجربة هو وحده المستوى الذي للتجربة التي تقيد العلم ؟ ورأى « كنط » في« الشيء في ذاته »، « الشيء في ظاهره » قد عين إلى حد كبير طبيعة سؤاله الخاص بإمكان العلم بما وراء الطبيعة . ولكن كيف يكون الحال إذا انعكس الموقف كما فهمه هو؟

فمحي الدين بن عربي الفيلسوف الصوفي الأندلسي المشهور قد قرر الملاحظة البالغة الدّقة عندما قال : إن ذات الله تدرك بالإدراك الحسي ، وإن العالم صورة ذهنية . وهناك فيلسوف صوفي مسلم آخر هو الشاعر العراقي الذي يصر على تعدّد مراتب المكان ومراتب الزمان ، ويتحدّث عن زمان إلهيّ، ومكان إلهيّ . وقد يكون ما نسميه العالم الخارجي ليس إلا مجرد تركيب عقلي، وربما كانت هناك مستويات أخرى للتجربة الإنسانية قابلة لأن تنتظم وتنسق على حسب مراتب أخرى من المكان والزمان ـ مستويات لا يلعب فيها تصور المعنى الكلي وتحليله نفس الدور الذي يلعبانه في تجربتنا العادية ، على أنه قد يقال : إن مستوى التجربة الذي لا يقبل انطباق التصورات عليه لا يقدر على إفادة أي علم له صفة كلية ؛ لأن المعاني الكلية وحدها هي التي في مقدورها أن تكون مشتركة بين الجماعة . إن نظرة الرجل الذي يعتمد على الرياضة الدينية في إدراك الحقيقة لابد أن تبقى دائماً فردية خاصة به غير قابلة لنقلها إلى غيره . وهذا الاعتراض له بعض الوجاهة إذا قصد به أن الصوفي محكوم تماماً بطرقه المأثورة ونزعاته وآماله .

والجمود على القديم ضار في الدين، كما هو ضار في أية ناحية أخرى من نواحي النشاط الإنساني ؛ فهو يقضي على حرية الذات المبدعة، ويسد المنافذ الجديدة للإقدام الروحاني ، وهذا هو السبب الرئيسي في عجز الطرق التي

اتبعتها صوفية القرون الوسطى عن تخريج أفراد لهم قوة الابتكار على كشف الحق القديم . وكون الرياضة الدينية غير قابلة لنقلها إلى الغير ليس يعني أن ما ينشده المتدين عبث لا غناء فيه . بل إن استحالة نقل الرياضة الدينية ، إلى غير صاحبها يعطينا المفتاح لمعرفة الطبيعة الأصلية للذات . فنحن في حياتنا الاجتماعية اليومية نعيش ونتحرك كما لو كنا في معزل عن الغير ، فنحن لا نبالي بالنفاذ إلى أعماق فردية البشر ، بل نعتبرهم وظائف أو دلالات لا غير ، ونعرفهم من نواحي شخصيتهم التي يمكن أن نتناولها بالتصور . على أن منتهى قصد الحياة الدينية وهو كشف الذات بوصفها فرداً ، أعمق من نفسية الفرد العادية ، القابلة للوصف التصوّري . واتصال الذات بذات الحق العليا يكشف لها عن تفردها ومرتبتها الميتافيزيقية ، وإمكان تقدمها ورقيّها في تلك المرتبة . ولو أننا أردنا التدقيق لقلنا : إن التجربة التي تؤدي إلى هذا الكشف ليست أمراً عقليًّا قابلاً للتصور . بل هي حقيقة حيوية : نزعة ناشئة عن تحوّل بيولوجي داخلي لا يمكن اقتناصه في شباك المقولات المنطقية . فهي لا تستطيع أن تندمج إلا في قوة صانعة للعالم أو محركة له . وفي هذه الصورة وحدها يتسنى لهذه التجربة البريئة من الزمان أن تنتشر في حركة الزمان ، وأن تكشف عن ذاتها أمام عين التاريخ . ويبدو أن طريقة إدراك الحق بواسطة تصوّر المعاني الكلية ليست قط بالطريقة الجدية لإدراكه. فالعلم لا يبالي إذا كان الالكترون الذي يقول به ذاتًا حقيقية أم لا ، فربما كان رمزاً أو عُرفًا لا غير ؛ أما الدين ، وهو في جوهره حال من أحوال الحياة الواقعة ، فهو الطريقة الجدية الوحيدة للبحث في الحقيقة. والدين بوصفه نوعًا من رياضة عالية رفيعة يصحح أفكارنا في فلسفة الإلهيات ، أو يجعلنا على الأقل نشك في الحركة العقلية البحتة التي تكوّن هذه الأفكار . ويستطيع العلم أن يتجاهل الميتافيزيقا تجاهلاً تامًّا ، وربما اعتبرها « صورة من الشعر سائغة » كما

عرّفها لانغ "Lange" أو يذهب مذهب نيتشى Nietzsche في وصفها بأنها «لعب مشروع للكبار» ، ولكن الخبير بالدين الذي يحاول كشف رتبته هو في سلّم الموجودات ، لا يستطيع الرضا باعتبار العلم للدين أكذوبة كبرى ، أو مجرد فرض يضبط به الفكر والسلوك ، إذا وضع موضع الاعتبار منتهى القصد من سعيه وكفاحه . ففيما يتعلق بماهية الحق ليس في مغامرة العلم أية مجازفة ، أما في الدين فسيرة الذات من بدئها إلى نهايتها من حيث هي مركز شخصي لتمثل الحياة والتجربة ، رهينة بالمجازفة. والسلوك المتضمن للحكم على مصير فاعل ذلك السلوك لا يمكن أن يعتمد على أوهام ، فالفكرة الخاطئة تضلل الفهم ، أما العمل الطالح فإنه يشين الإنسان كله، بل ربما كان فيه أحيانًا القضاء على كيان الذات الإنسانية ، ومن هنا نرى أن مجرد الإدراك لا يؤثر في الحياة إلا تأثيراً جزئيًّا ، أما العمل فإنه متصل بالحقيقة اتصالاً قويًّا فعّالاً ، وهو يصدر عن موقف للإنسان إزاء الحق ثابت على وجه العموم . ولا ريب في أن العمل ، وهو السيطرة على الأفعال السيكولوجية والفسيولوجية لتهيئة الذات لكي تكون صالحة للاتصال المباشر بالحقيقة القصوى ، هو عمل فرديّ في شكله وفي موضوعه ، ولا يمكن إلاّ أن يكون كذلك ، لكنه عرضة أيضًا لأن يكون عملاً «جمعيًّا» ، وذلك إذا أخذ الآخرون يمرون في حياتهم بنفس ذلك العمل لكي يكشفوا لأنفسهم صلاحيته من حيث هو وسيلة لإدراك الحق ، ودليل الخبراء الدينيين في جميع العصور والأمصار هو أنه توجد إلي جانب شعورنا العادي (بالفعل) أنواع من الشعور (بالقوة) . فإذا كانت هذه الأنواع من الشعور تفتح المجال لإمكان وجود تجربة تهب الحياة وتفيد العلم ، فالسؤال عن أن الدين يمكن أن يكون نوعًا من تجربة أسمى وأرفع سؤال مشروع تمامًا ويتطلب منا الانتباه الجدّي . وبصرف النظر عن مشروعية هذا السؤال ، هناك أسباب هامة تقتضي إثارته في الآونة الحاضرة من تاريخ

الثقافة العصرية . ففي المقام الأول ، هناك اهتمام العلم بهذا السؤال ؛ إذ يبدو أن كل ثقافة لها صورة من صور المذهب الطبيعي خاصة بشعورها بالكون ، ويظهر كذلك أن كل صورة من صور المذهب الطبيعي تنتهي إلى نوع ما من أنواع المذهب الذري ، فهناك ذرية هندية ، وهناك ذرية يونانية ، وذرية مسلمة ، وذرية عصرية . على أن الذرية العصرية فريدة في نوعها، فإن رياضياتها العجيبة التى تعتبر الكون معادلة تفاضلية متقنة ، وفيزياءها التي بسيرها وراء مناهجها ، انتهت إلى تحطيم بعض الآلهة القديمة التي كانت في معبدها ، هذه العلوم قد انتهت بنا إلى حيث أصبحنا نتساءل : هل قانون التلازم بين العلة والمعلول ، والاستدلال من الأثر على المؤثر هو كل الحقيقة في النظر إلى الكون؟ أو ليست الحقيقة القصوى تغزو وعينا من بعض النواحي الأخرى أيضًا ؟ وهل الطريقة العقلية البحتة هي الطريقة الوحيدة للتغلب على الطبيعة ؟ يقول الأستاذ إدنجتن «Eddington» : «لقد سلّمنا بأن الذوات الطبيعة تستطيع أن تكون طبيعتها من وجه جزئي فقط من وجوه الحقيقة ، فكيف يتسنى لنا أن نتناول الوجه الآخر ؟ ولا يمكن أن يقال : إن هذا الوجه الآخر لا يهمنا بمقدار ما تهمنا الذوات الطبيعية ، فالمشاعر والمقاصد ، والقيم، تؤلف شعورنا بمقدار ما تحدثه التأثيرات الحسية ، ونحن نسير وراء المؤثرات الحسية فنجد أنها تفضي إلى عالم خارجي يبحث فيه العلم ؛ ونتبع عنا من وجودنا الأخرى فنجد أنها تفضى بنا ـ لا إلى عالم من مكان وزمان ـ ولكن إلى ناحية ما بالتأكيد .

وفى المقام الثانى ينبغي أن ننظر إلى ما للموضوع من أهمية عملية عظمى؛ فالرجل العصري بما له من فلسفات نقدية ، وتخصص علمي ، يجد نفسه في ورطة ، فمذهبه الطبيعي قد جعل له سلطانًا على قوى الطبيعة لم يسبق إليه ، لكنه قد سلبه إيمانه في مصيره هو . وتأثير الفكرة الواحدة في

الثقافات المختلفة تأثيراً متبايناً أمر عجب . فصوغ نظرية التطور في العالم الإسلامي أخرج إلى حيّز الوجود حماسة رومي لمصير الإنسان من الناحية البيولوجية ، حماسة فاقت حدّ الوصف .

وما من مسلم مستنير يقرأ هذه السطور دون أن يحسّ دبيب النشوة يجرى في أوصاله . يقول الرومي :

عشت تحت الثرى في عوالم من تبر وحجر ؛ ثم ابتسمت في ثغور زهرات عديدة الألوان ؛ ثم جُبت مع الوحش والزمان المتنقل فوق ظهر البسيطة ، وعلى متن الهواء وفي مناطق المحيط .

وفي ميلاد جديد غطست في الماء ، وحلقت في الهواء ، وحبوت على بطني وعدوت على قدمي . وتشكل سرّ وجودي كله في صورة أظهرت كل ذلك للعيان ، فإذا أنا إنسان .

ثم أصبح هدفي أن أكون في صورة ملاك في ملكوت وراء السحاب ، وراء السماء ، حيث لا يمكن لأحد أن يتبدل أو يموت . ثم أعدو بعيداً ، وراء حدود الليل والنهار ، والحياة والموت ، مرئية كانت أم غير مرئية .

حيث كل ما هو كائن ، كان دائمًا واحداً وكلاً . رومي - ترجمة ثاداني Thadani}

ومن ناحية أخرى نجد أن تكييف نظرية التطور نفسها في أوربا تكييفًا أعظم دقة قد أفضى إلى الاعتقاد بأنه « يبدو الآن أنه ليس ثمة أساس علمي للفكرة التي تقول بأن ما وصل إليه الإنسان الآن من صفات خصبة متشابكة سيصل يوماً من الأيام إلى درجة يعتد بها في التفوق على ما هو عليه الآن » . وهكذا يتوارى ما في صدر الرجل العصري من بأس دفين وراء حجاب من المصطلحات العلمية . ولايستثنى « نيتشى » من هذا الحكم ، وإن كان قد ذهب إلى أن فكرة التطور لا تسوغ الاعتقاد فى أن الإنسان لن يفوقه شيء أبداً ، فحماسته لمستقبل الإنسان تنتهي عند مذهبه القائل « بالعود الأبدي » ، وربما كان هذا المذهب أسوأ رأي في موضوع الخلود ؛ إذ « العود الأبدي » ليس صيرورة أبدية ، وإنما هو نفس فكرة « قدم الوجود » مقنعة وراء حجاب

الصيرورة .

وهكذا فإن الإنسان العصري ، وقد أعشاه نشاطه العقلي ، كفّ عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة ، أي إلى حياة روحية تتغلغل في أعماق النفس، فهو في حلبة الفكر في صراع صريح مع نفسه ، وهو في مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية في كفاح صريح مع غيره ، وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارفة ، وحبّه للمال حبًّا طاغيًا يقتل كل ما فيه من نضال سام شيئًا فشيئًا ، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة ، وقد استغرق في الواقع ، أي في مصدر الحسّ الظاهر للعيان ، فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده ، تلك الأعماق التى لم يسبر غورها بعد . وأخف الأضرار التى أعقبت فلسفته المادية هو ذلك الشلل الذي اعترى نشاطه والذى أدركه « هكسلى [1] Huxley » ، وأعلن سخطه عليه .

هذه هي حال الغرب ، وليست حال الشرق خيرًا منها ، فأسلوب الصوفية، وهو الأسلوب الذي تطورت ونمت به الحياة الدينية في أسمى صورها ، في الشرق والغرب ، أصبح الآن في حكم الفاشل ، ولعله أضر بالشرق الإسلامي أكثر مما أضر بأي مكان آخر ، فقد كان أبعد ما يكون عن تدعيم قوى الحياة النفسانية عند الرجل العادي بحيث تعدّه للمشاركة في موكب التاريخ ، فعلمه نوعًا من الزهد الزائف ، وجعله يقنع بجهله ورقه الروحي قناعة تامة . ومن ثم فلا عجب أن اتجه المسلم العصري في تركيا ومصر وإيران إلى البحث عن مصادر جديدة لنشاط يوجد أنواعًا جديدة من الولاء مثل الوطنية والقومية التى وصفها « نيتشي » بأنها « مرض وحماقة » وأنها « أقوى خصوم الثقافة » فعندما يئس المسلم العصري من إيجاد طريقة دينية خالصة تجدد قوى الروح التى تستطيع وحدها أن تصلنا بالمنبع الدائم للحياة والقوة ببسط أفكارنا وعواطفنا ، تعلق أمله في شغف بفتح مغاليق

(١) توماس هكسلى (١٨٢٥ - ١٨٩٥) فيلسوف إنجليزي من اشهر القائلين بنظرية التطور ، وقد طبقها على الإنسان قبل داروين في كتابه « مكان الإنسان في الطبيعة » (١٨٦٣م) . [المترجم] .

ينابيع قوى جديدة بتضييق تفكيره والحد من عواطفه . والاشتراكية الملحدة الحديثة، ولها كل ما للدين الجديد من حمية وحرارة ، لها نظرة أوسع أفقًا ؛ لكنها وقد استمدت أساسها الفلسفي من المتطرفين من أصحاب مذهب هيجل « Hegel » قد أعلنت العصيان على ذات المصدر الذي كان يمكن أن يمدها بالقوة والهدف . ولابد للقومية والاشتراكية الإلحادية - في الأوضاع الإنسانية الراهنة على الأقل - من أن تتأثر بالقوى السيكولوجية للكراهية والغيظ والارتياب في نيات الغير ، تلك القوي التى تنزع إلى إضعاف روح الإنسان وإنضاب ينابيع قوته الروحانية الخفية . فلا أسلوب التصوف في العصور الوسطى ، ولا القومية ولا الاشتراكية الإلحادية بقادرة على أن تشفى علل الإنسانية اليائسة . ولاريب في أن اللحظة الحاضرة تمثل أزمة خطيرة في تاريخ الثقافة العصرية . وقد أصبح العالم اليوم مفتقرًا إلى تجديد بسيولوجي. والدين الذي هو في أسمى مظاهره ليس عقيدة فحسب أو كهنوتًا أو شعيرة من الشعائر ، هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصري إعدادًا خلقيًّا يؤهله لتحمل التبعة العظمى التى لابد من أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث ، وأن يرد إليه تلك النزعة من الإيمان التي تجعله قادرًا على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا ، والاحتفاظ بها في دار البقاء . إن السمو إلى مستوى جديد في فهم الإنسان لأصله ولمستقبله ، من أين جاء ؟ وإلى أين المصير؟ هو وحده الذي يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشي ، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية .

والدين - كما بينت من قبل ، من حيث هو سعي المرء سعيًا مقصودًا للوصول إلى الغاية النهائية للقيم ، فيمكنه بذلك أن يعيد تفسير قوى شخصيته - هو حقيقة لا يمكن إنكارها .

وهذا ما تشهد به جميع المؤلفات الدينية في العالم ، بما في ذلك ما دَوَّنَهُ الإخصائيون عن تجاربهم الشخصية، ولو أنهم عبروا عنها بعبارات قد تكون هي

الصور الفكرية لمرحلة من مراحل علم النفس التى عفى عليها الزمن .

وهذه التجارب طبيعية تمامًا مثلها في ذلك مثل تجاربنا المألوفة ، ودليل ذلك هو أن لهذه التجارب قيمة معرفية أو علمية ، لمن يمارسها ، بل هناك ما هو أهم من ذلك كثيراً ،وهو قدرتها على تركيز قوى الذات فتكسبها بذلك شخصية جديدة .

والرأي القائل بأن مثل هذه التجارب انفعالات عصبية ، أو غامضة . لن يفصل نهائيًا في دلالتها أو قيمتها . وإذا كان النظر فيما وراء الطبيعيات ممكنًا غير ممتنع ، فمن الواجب أن نواجه هذا الإمكان في شجاعة . ولو أخرجنا ذلك عن مألوف وسائلنا في الحياة والتفكير ، أو مال بنا إلى تعديل هذه الوسائل . إن مقتضيات البحث عن الحق تلزمنا بالعدول عن موقفنا الحاضر ، ولا أهمية إطلاقًا للرأي القائل بأن النزعة الدينية بعينها في الأصل نوع من الاضطراب الفسيولوجي، فقد يكون « جورج فوكس» «George Fox» من مرضي الأعصاب[1] ، ولكن من يستطيع أن ينكر ما كان له من قدرة على تطهير الحياة الدينية في إنجلترا لعهده؟ وقد قيل: إن « محمداً » كان متهوساً، وإذا كان التهوس له من القدرة ما يمكنه من توجيه مجرى التاريخ الإنساني توجيهًا جديداً ، فمن الأهمية السيكولوجية بمكان عظيم ، أن تدرس تجربته الأصلية التى خلقت من العبيد الأذلاء قادة للرجال ، وألهمت السلوك ، وكيّفت الحياة لأجناس بشرية بتمامها . وإننا حين نتخذ أساساً لحكمنا أنواع النشاط المختلفة التى صدرت عن دعوة نبي الإسلام فإن توتره الروحي (أي الوحي) ونوع السلوك الذي كان صدى لذلك الوحي ، لا يمكن اعتباره مجرد استجابة لوهم طاف بخياله . بل إنه من المستحيل أن نفهم هذا الوحى إلا إذا

---

(١) جورج فوكس (١٦٢٤ ـ ١٦٩١) مصلح ديني إنجليزي ، عانى كثيراً في سبيل دعوته الإصلاحية ، وهو مؤسس الجماعة المعروفة باسم جماعة الأصدقاء « Ouakers» انظر . Every man's Encydopaeclia

نظرنا إليه بوصفه استجابة لحالة حقيقية تنشأ عنها أنواع جديدة من الحماسة وأنواع من التنظيمات الجديدة وبدايات أعمال جديدة ، ولو نظرنا إلى الأمر من ناحية علم وصف الأجناس البشرية لبدا لنا أن التهوس عامل هام في اقتصاد التنظيم الاجتماعي للإنسانية ، فهو لايسلك سبيل تصنيف الحقائق وكشف أسبابها ، بل يفكر في ظروف الحياة والحركة ؛ رغبة منه في ابتكار أنماط جديدة لسلوك الإنسان . ولا ريب في أن له عثراته وأوهامه ، مثله في ذلك مثل العالم الذي يعتمد على التجربة الحسية، فله عثراته وأوهامه كذلك. على أن التعمق في درس منهج المتهوس وطريقته يبين لنا أنه لا يقل عن العالم حرصًا على تلافي خداع الوهم في رياضته وتجربته .

والذي يعنينا ـ نحو المحايدين ـ هو أن نحاول كشف طريقة مجدية من طرائق البحث نستخدمها في درس طبيعة هذه التجربة غير العادية ودلالتها . وقد كان ابن خلدون ، المؤرخ العربي ، الذي وضع قواعد التاريخ العلمي الحديث ، أول من تناول بالدرس الصحيح هذا الجانب من علم النفس الإنساني ، وانتهى إلى ما نسميه اليوم النفس وراء الشعور ، ثم جاء بعده سير وليم هاملتون Sir William Hamilton في انجلتره ،و «ليبنتز» في ألمانيا، فوجها عنايتهما إلى درس بعض الظواهر العقلية التى لم يكن كنهها معروفًا . وربما كان يونغ «Jung» على صواب فيما ذهب إليه من أن الطبيعة الأساسية للدين لا تدخل في نطاق علم النفس التحليلي ، وهو ينبئنا في بحثه عن العلاقة بين علم النفس التحليلي وبين فن الشعر، أن الصورة الفنية وحدها هي التى يمكن أن تكون موضوعًا لعلم النفس ، أما الطبيعة الأساسية للفن فلا يمكن أن تكون موضوعًا تبحث فيه طرائق علم النفس ومناهجه، ثم يقول : «إن مثل هذه التفرقة ينبغي أن تُقام في مجال الدين، فالبحث السيكولوجي ليس ممكنًا إلا في الظواهر الدينية الوجدانية والرمزية، وهي لا تتضمن الطبيعة

الأساسية للدين بأي وجه من الوجوه ، ولا يمكن أن تتضمن تلك الطبيعة ؛ لأنه لو جاز ذلك لأ مكن دراسة الدين بل والفن أيضًا باعتبارهما مجرد فرعين من فروع علم النفس . على أن « يونغ » خرج فيما كتب على مبادئه أكثر من مرة ، وكان من نتيجة ذلك أنه بدلاً من أن يقدم لنا علم النفس الحديث فكرة صادقة عن الطبيعة الأساسية للدين ويبصرنا بما له من معنى بالنسبة للشخصية الإنسانية ، وضع أمام أنظارنا طائفة كبيرة من نظريات قامت على الجهل التام بطبيعة الدين، كما يتجلى في أسمى مظاهره ، وهذه النظريات تسوقنا في اتجاه لا فائدة فيه على الإطلاق . ومضمونها في الجملة هو أن الدين لا يصل بين ذات الإنسان وبين أية حقيقة واقعية خارج نفسه ، بل هو مجرد تدبير بيولوجي حسن القصد ، أريد به إقامة حدود ذات طابع أخلاقي حول المجتمع الإنساني؛ لكي تحمي البناء الاجتماعي من غرائز الذات التي لا يكبح لها بغير ذلك جماح . وهذا هو السبب في أنه بناء على هذه السيكولوجية الحديثة تكون المسيحية قد انتهت من إنجاز رسالتها البيولوجية، وأنه يستحيل على الرجل العصرى أن يدرك معناها الأصلى ، ويختم « يونغ » عبارته بقوله : « لاشك في أننا كنا نظل نفهم معنى المسيحية لو أن عادتنا اشتملت ، ولو على أثارة من الوحشية الغابرة ، فنحن لا نكاد ندرك اليوم تلك الأعاصير التي زأرت بها شهوات النفس في رومة القديمة القيصرية ، فالرجل المتحضر الذي يعيش اليوم يبدو أنه بعيد كل البعد عن هذا . وأصبح لا يزيد على أن يكون رجلاً ضعيف الأعصاب ، وهكذا فإن الضرورات التي جاءت بالمسيحية أصبحت في الواقع لا وجود لها بالنسبة لنا ما دمنا قد أصبحنا لا نفهم معناها ولا ندري ما الذي جاءت تحمينا من شره . إن التدين أصبح بالنسبة للمستنيرين شيئًا أقرب ما يكون إلى حالة عصبية . ففي القرون العشرين التي خلت قد أنجزت المسيحية عملها وأقامت حواجز

من الكبت تحمينا من رؤية خطيئتنا .

إن هذا القول يخطئ فهم موضوع الحياة الدينية الرفيعة بتمامه ، فقهر الناس للبواعث الجنسية ليس إلا مرحلة تمهيدية من مراحل تطور الذات . ومنتهى غاية الحياة الدينية هو أن تجعل هذا التطور يتحرك في اتجاه أكثر أهمية بالنسبة لمصير الذات من سلامة أخلاق المجتمع الذي يؤلف بيئته الحاضرة . والإدراك الأساسي الذي تندفع منه الحياة الدينية قدماً هو ما للذات الآن من وحدة واهية ضعيفة ، وتعرضها للتحلل وقابليتها للتكيف تكيفاً جديداً ، وقدرتها على أن يكون لها حرية أشد قوة على خلق مواقف جديدة في بيئات معروفة أو مجهولة .

من أجل هذا الإدراك الأساسي تجعل الحياة الدينية الرفيعة نصب عينيها التجارب التى ترمز إلى ما دق من حركات الحقيقة التى تؤثر تأثيراً جديًّا في مصير الذات بوصفها عنصراً ربما كان عنصراً دائماً من العناصر التى تدخل في بناء الحقيقة ، وإذا تدبرنا الأمر على هذا الاعتبار فإنا نجد أن علم النفس الحديث لم يمس بعد الحياة الدينية حتى في هوامشها . وأنه ما زال بعيداً عما يسمى تنوع الرياضة الدينية وخصوبتها . ولكي أقدم لكم فكرة عن هذا التنوع وهذه الخصوبة أخص لكم عبارة لرجل عبقري عظيم من رجال الدين في القرن السابع عشر ، هو الشيخ أحمد السِّرهندي الذي انتهى نقده التحليلي الجريء للتصوف في عصره إلى استحداث طريقة صوفية جديدة ظلت دون سائر الطرق الصوفية التي جاءت جميعاً إلى الهند من آسيا الوسطى وبلاد العرب قوة حية في البنجاب وأفغانستان وروسيا الآسيوية ، وإني أخشى ألا يكون من السهل بيان معنى العبارة التي سأذكرها في لغة علم النفس الحديث ، إذ إن هذه اللغة لم توجد بعد . على أنه لما كان قصدي لا يخرج عن أن أعطيكم فكرة عما للرياضة من خصوبة لا حدّ لها، فالرياضة التي لابد

للنفس من أن تمارسها وتغربلها في سعيها وراء الوصول إلى الحقيقة الإلهية . فإني أرجو أن تغفروا لي استعمالي لبعض مصطلحات تبدو غريبة، لها جوهر حقيقي من المعنى ، لكنها تكيفت بمحاولة إيجاد سيكولوجية دينية ازدهرت في جو من ثقافة مختلفة . ولننتقل الآن إلى عبارة السرهندي الذي أشرت إليه ، لقد وصفت للشيخ تجربة دينية لرجل اسمه عبد المؤمن في العبارة الآتية : « السموات والأرض ، والعرش ، والنار ، والجنة ، أصبحت جميعًا لا وجود لها عندي . وحينما أنظر حولي لا أراها في أي مكان . وإذا وقفت أمام شخص ، فلست أرى شيئًا أمامي ، بل إن وجودي أنا أصبح لا وجود له عندي . إن الله لا نهاية له ، وليس في مقدور أي إنسان أن يحيط به ، وهذا غاية ما تنتهي إليه رياضة الباطن ، ولم يقدر أي ولي على مجاورته » .

فأجاب الشيخ على ذلك بقوله : « إن الوجد الذي قد وصف لي يرجع إلى تقلب القلب تقلبًا مستمرًّا ، ويبدو لي أن من يعانيه لم يمر بعد حتى بربع منازل القلب التي لا حصر لها ، ولابد له من أن يجتاز الأرباع الثلاثة الباقية حتى يتم رياضيات هذا المنزل الأول من منازل رياضة الباطن . وهناك منازل تسمى « الروح » و « السر الخفي » و « السر الأخفى » ولكل منزلة من هذه المنازل ، التي يتألف منها مجتمعه ما يسميه « عالم الأمر » أحوالها ورياضاتها الخاصة بها . حتى إذا مر طالب الحق بهذه المنازل فإنه يبدأ عندئذ يتلقى بالتدريج أنوار « الأسماء الرياضية » و« الصفات الإلهية » ثم أخيراً يتلقى أنوار الروح الإلهية » .

ومهما يكن الأصل السيكولوجي للفوراق الواردة في هذه الفقرة ، فإنها تعطينا على الأقل فكرة عن عالم كامل لرياضة الباطن كما يراه مصلح عظيم للتصوف الإسلامي . فبناء على ما يقوله لابد للإنسان أن يجتاز عالم الأمر هذا ، أي عالم النشاط الموجَّه قبل أن يبلغ تلك الرياضة الفريدة التي ترمز

للوجود المحض أو الحقيقة المجردة . وهذا هو السبب في قولي : إن علم النفس الحديث لم يمس الموضوع حتى في هوامشه . ولست أرى أن الأوضاع الحاضرة في علم الأحياء أو علم النفس تبعث أقل بارقة من الأمل في هذا الموضوع ، فالنقد التحليلي وحده ، مع شيء من فهم الأحوال العضوية للصور التي تتجلّى فيها الحياة الدينية أحيانًا ، ليس من المحتمل أن يفضي بنا إلى الجذور الحية للشخصية الإنسانية. وافتراضي أن الصورة الجنسية كان لها شأن في تاريخ الدين ، أو أن الدين زودنا بطريقة خيالية نفر بها من الحقيقة المؤلمة أو توفق بيننا وبينها ، مثل هذه الاعتبارات للموضوع لا يمكن أن يكون له أدنى تأثير على غاية الحياة الدينية وهدفها الأخير ، وهو إعادة تكوين الذات المتناهية بالوصل بينها ،وبين عملية أزلية للوجود ، فتجعل للذات رتبة ميتافيزيقية لا نستطيع أن نعرف عنها في البيئة الحاضرة التي يكاد جوها يخنقنا إلا النزر اليسير .

ومن ثم فإن علم النفس ، إن كان من المقدر له أن يكون له معنى حقيقي بالنسبة للحياة الإنسانية ، فإنه ينبغي أن ينشّئ منهجًا مستقلاً يهدف إلى استحداث تطبيق علمي جديد يكون أكثر ملاءمة لمزاج وقتنا هذا ـ ولعل متهوسًا موفور الذكاء ييسر لنا الاهتداء إلى مثل هذا المنهج ، وما الجمع بين التهوّس والذكاء المفرط بالأمر المستحيل . ففي أوربا الحديثة كان «نيتشي» ـ الذي كان في حياته ونشاطه ، لنا نحن الشرقيين على الأقل موضوعًا بالغ الأهمية من موضوعات علم النفس الديني ـ موهوبًا بنوع من الاستعداد الطبيعي لعمل من هذا القبيل وتاريخ حياته العقلية ليس من غير شبيه في تاريخ التصوف الشرقي ، ولا نستطيع أن ننكر أن الناحية الإلهية في الإنسان قد تجلت عليه في صورة رؤيا «آمرة» . أقول : «إن رؤياه «آمرة» ؛ لأنه سيبدو أنها أمدته بنوع من عقلية التنبؤ تهدف عن طريق منهج خاص إلى تحويل

رؤاها إلى قوى حيوية دائمة . ولكن نيتشي باء بالفشل ، ويرجع فشله في الأصل إلى تأثره بآراء أسلافه من المفكرين أمثال « شوبنهور » و« داروين » و « لانج » تأثراً أعماه عن فهم المعنى الحقيقي لرؤياه ؛ فانساق إلى محاولة تحقيقها في نظم مثل التطرف الأرستقراطي بدلاً من البحث عن قاعدة روحية تكتمل بها الناحية الإلهية التي في النفس ، حتى في نفوس الدهماء فتتفتح له أبواب مستقبل لا حدَّ له ولا نهاية . وهذا هو الذي قلت عنه في مقام آخر إن الـ« أنا » التي ينشدها فوق متناول الفلسفة ، وفوق متناول المعرفة ؛ فالنبت الذي لا ينمو إلا في تربة القلب الخفية ليس ينمو في مجرد قبضة من تراب » .

وهكذا كان الفشل نصيب عبقري رسمت قواه الداخلية وحدها حدود رؤياه وظل عقيم الإنتاج ؛ لأن حياته الروحية كان يعوزها هداية خارجية خبيرة . وكان من سخرية القدر أن هذا الرجل كان يبدو لأصدقائه « كأنه جاء من أرض لم يعرف فيها إنسان » ، كان يدرك تمام الإدراك نقصه الروحاني الكبير . يقول نيتشي : « أنا وحدي؛ أواجه معضلة كبرى ، وأنا كالتائه في غابة لم تطأها قدم . أنا في حاجة إلى العون ، أنا في حاجة إلى أتباع ومريدين، أنا في حاجة إلى سيد . ما أحلى أن نطيع » .

ويقول أيضًا : « لم لا أجد بين الأحياء من يسمو عليّ في التفكير ، وينظر إليّ باحتقار ؟ ألأنني بحثت بحثًا متواضعًا ؟ وإنني لشديد الشوق لرؤية أمثال هؤلاء الرجال » .

في الحق . أن خطة الدين وخطة العلم ، على الرغم من تضمنهما مناهج مختلفة ، واحدة في غايتها النهائية فكلاهما يستهدف أقصى درجات الحقيقة .

والواقع أن الدين أشد حرصًا من العلم على الوصول إلى ما هو في النهاية حق ، لأسباب ذكرتها من قبل . والسبيل لإدراك الحق المجرد في الدين أو في

العلم تقع فيما قد يسمى تصفية التجربة . ولكي نفهم هذا ينبغي أن نفرّق بين التجربة بوصفها أمرًا طبيعيًّا يدل على ما للحقيقة من سلوك يمكن ملاحظته بالوسائل العادية ، وبين التجربة بوصفها دالة على جوهر الحقيقة وطبيعتها الذاتية، فالتجربة بوصفها أمرًا طبيعيًّا ، تفسّر في ضوء سوالفها السيكولوجية والفسيولوجية ، أما بوصفها دالّة على جوهر الحقيقة فينبغي أن نستعمل في بيان معناها معايير من نوع آخر، ففي ميدان العلم نحاول فهم معنى التجربة ، فيما يتعلق بالمسلك الخارجي للحقيقة ؛ أما في حلبة الدين فإنا نعتبرها ممثلة لنوع من الحقيقة ، ثم نحاول كشف معناها فيما يتعلق أساسيًا بطبيعة تلك الحقيقة والخطط الدينية والعلمية متشابهة بوجه ما ، فهما يتناولان في الحقيقة وصف عالم واحد ، مع هذا الفرق الوحيد ، وهو أن وجهة نظر « الذات » تستبعد بالضرورة من خطة العلم ، أما في خطة الدين فإن الذات تؤلّف بين ميولها المتضادة، وتحدث نزوعًا شاملاً مفرداً ، ينتهي إلى نوع من تحويل التجارب تحويلاً تركيبيًّا، والدرس الدقيق لهذه الخطط المتكاملة في الحقيقة ، في طبيعتها وغايتها يبين أن كلاًّ منها موجه إلى تطهير التجربة في ميدانه الخاص . وسأضرب لكم مثلاً يعين على توضيح ما أقصد : إن نقد « هيوم » لفكرتنا عن العلّية يجب أن يعد فصلاً في تاريخ العلم أكثر من أن يعد فصلاً في تاريخ الفلسفة . ونحن في التزامنا لما تقضي به الروح العلمية التجريبية لا يحق لنا أن نستخدم معاني ذات طابع شخصي . وغرض « هيوم » من نقده هذا هو تحرير العلم التجريبي من فكرة التأثير الخارجي الذي ليس له - كما يصر - أساس في التجربة الحسيّة . ومحاولته هذه كانت أول جهد بذله العقل الحديث في سبيل تصفية الخطة العلمية .

ثم جاءت نظرية « أينشتاين » الرياضية عن الكون فأكملت خطة التصفية التي بدأها هيوم ، وبانطباقها على الروح النقدية لهيوم استبعدت فكرة التأثير

الخارجي استبعاداً تامًا . والعبارة التي أوردتها من قول الولي الهندي العظيم تبين لنا أن الباحث العملي لعلم النفس الديني له رأي في التطهير والتصفية شبيه برأي هيوم . فتقديره للموضوعية لا يقل عن تقدير العالم لها في ميدان موضوعيته ، فهو ينتقل من تجربة إلى أخرى لا كمجرد متفرج عليها بل كناقد يعنى بتمحيص التجربة وتنقيتها وفقًا لأسلوب خاص ملائم لمجال بحثه ، محاولاً استئصال جميع العناصر الشخصية « الذاتية » سيكولوجية كانت أم فسيولوجية ، في محتويات تجربته لكي يصل في النهاية إلى ما هو موضوعي مطلق . وتكون التجربة الأخيرة هي كشف لخطة حياة جديدة ، أصيلة ، أساسية وتلقائية . والسرُّ الأزلى للذات هو أنها في اللحظة التي تصل فيها إلى هذا الكشف الأخير ، تدرك أنه الأصل الأصيل لوجودها دون أن يخامرها في ذلك أدنى شك ، ومع ذلك فليس في التجربة نفسها سر ولا خفاء ، كما أنه ليس فيها أي شيء انفعالي أو عاطفي . بل إن خطة التصوف الإسلامي ، على الأقل ، في سبيل حرصها على أن تكفل رياضة بريئة تمامًا من الانفعال قد حرصت على تحريم استخدام الموسيقى في العبادة ، وأن تؤكد ضرورة صلاة الجماعة اليومية لكي تقاوم ما قد ينشأ من آثار ضارة بروح الجماعة نتيجة للتأمل في أثناء العزلة . فالرياضة الصوفية رياضة طبيعية تمامًا ، ولها معنى بيولوجي على أعظم أهمية ، بالنسبة للذات ، إنها الذات الإنسانية تسمو فوق مجرد التأمل ، وتصلح من زوالها بالوصول إلى الأبدي السرمدي .

والخطر الوحيد الذي قد تتعرض له الذات في هذا البحث عن الإله هو ما يمكن أن يعرو نشاطها من فتور نتيجة لاستمتاعها واستغراقها في التجارب التي تسبق التجربة الأخيرة . وتاريخ التصوف الشرقي يبين لنا أن هذا الخطر أمر حقيقي، ولهذا كان التنبيه إليه بيت القصيد في حركة الإصلاح التي قام بها الولي الهندي العظيم الذي أوردت ـ فيما سبق ـ شيئًا من أقواله . والسبب

في هذا ظاهر واضح ، فمنتهى غاية الذات ليس أن ترى شيئًا ، بل أن تصير شيئًا . والجهد الذي تبذله الذات لكي تكون شيئًا هو الذي يكشف لها فرصتها الأخيرة لشحذ موضوعيتها وتحصيل ذاتية أكثر عمقًا ، ترى الدليل علي حقيقتها في قول كنط « أنا أقدر » لا في قول ديكارت « أنا أفكر » . وليست غاية مطلب الذات التحرر من حدود الفردية بل هي على العكس من هذا ، وتحديدها تحديداً أدق وأوفى ، والعمل الأخير ليس عملاً عقليًّا ، وإنما هو عمل حيوي يعمّق من كيان الذات كله ويشحذ إرادتها بتأكيد مبدع بأن العالم ليس شيئًا لمجرد الرؤية أو أنه شيء يعرف بالتصور ، وإنما هو شيء يبدأ ويعاد بالعمل المستمر. واللحظة التي تعرف فيها الذات ذلك هي اللحظة التي تستشعر فيها السعادة العظمى وتجتاز فيها أكبر امتحان لها :

أأنت في مرحلة « الحياة » أم « الموت » أم الموت في الحياة » ؟

انشد العون من شهود ثلاثة لتتحرى حقيقة « مقامك »

أولها عرفانك لذاتك

فانظر نفسك في نورك أنت

والثاني معرفة ذات أخرى

فانظر نفسك في نور ذات سواك

والثالث المعرفة الإلهية

فانظر نفسك في نور الله

فإذا كنت ثابت الروع في حضرة نوره

فاعتبر نفسك حيًّا باقيًا مثله

إنه لحق وحده من يجسر على رؤية الله وجهًا لوجه

« والصعود » أي شيء هو ؟ ليس سوى بحث عن شاهد

قد يؤكد حقيقتك نهائيًّا ـ
شاهد بيده وحده أن يجعلك خالداً
وما من أحد يقدر على الوقوف رابط الجأش في حضرته
ومن استطاع ذلك فإنه ذهب خالص
أأنت مجرد ذرة من تراب ؟
اشدد عقدة ذاتك
واستمسك بكيانك الصغير
ما أجلّ أن يصقل الإنسان ذاته!
وأن يختبر رونقها في سطوع الشمس
فاستأنف تهذيب إطارك القديم
وأقم كيانًا جديداً
مثل هذا الكيان هو الكيان الحق
وإلا فذاتك لا تزيد على أن تكون حلقة من دخان

جاويد نامه

فهرس الموضوعات

الحرف لتجهيزات الطباعة - القاهرة - ☏ ٥٧٢٢١٥٨